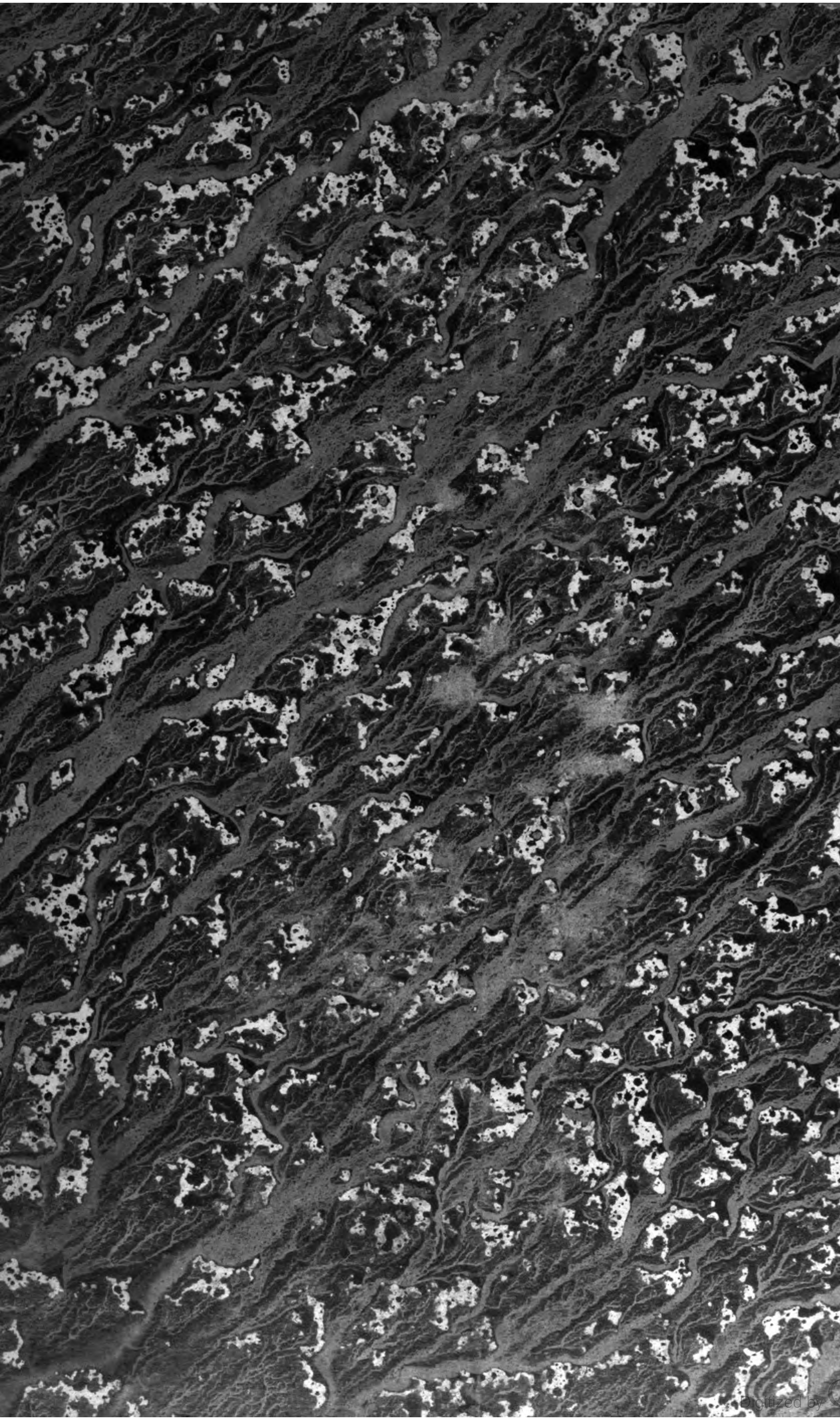


THEOLOGIA MORALIS
UNIVERSA
CL. P. PAULI ANTOINE
ARABICE REDDITA
ET SANCTISSIMO DOMINO NOSTRO
PIO PAPA SEXTO
DICATA

A P. IOSEPHO HAGELUNIO

MONACHO GRAECO-MELCHITA ORD. S. BASILII MAGNI CONG. S. IOANNIS
DE SOAIRO COLLEGII GRAECORUM URBIS QUONDAM ALUMNO
ABBATE S. MARIAE IN DOMNICA ET SAC. CONGREG.
DE PROPAGANDA FIDE INTERPRETE

TOMUS III.



ROMAE

TYPIS SACRAE CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE
CIↃ IↃ CC XCV.

اللاهوت الادبي باسره

المولف

من الاب الفاضل بولس انطوين

قد تفسّر عربيًا

ولسيدنا الكلي القداسه

بيوس البابا السادس

تقدم

من الاب يوسف عجلوني

الراهب الرومي الملكي الباسيلي من مجمع ماري يوحنا الشوير

تلميذ مدرسة الروم في روميه العظمى

وريس كنيسة مريم العذرا سيدة السفينه

وترجمان مجمع انتشار الايمان المقدس

مجلد ثالث



في روميه

في مطبعة مجمع انتشار الايمان المقدس

سنة ١٧٩٥

فهرس المجلد الثالث وفيه مقالتان

المقالة التاسعه فى العدل والحق والظلم والرد

الفصل

AVE GRATIA PLENA



ها انا امةٌ للرب



المقالة التاسعة

فى العدل والحق والظلم والردّ

الجزء الاول فى العدل والحق

* الفصل الاول *

فى العدل والحق ۞

اعلم ان العدل يُوخذ عوض النعمة المبررة . التى من يمتلكها فيُدعى بارًا * ثانيًا عوض مجموع ساير الفضايل او الفضيلة العامة * ثالثًا عوض الفضيلة الخصوصية الادبية . التى سنتكلم الان عنها *

* السوال الاول فى ما هو العدل بما انهُ فضيلةٌ خصوصيةٌ *

* اجيب انها فضيلةٌ ادبيةٌ تميل الارادة بثبات دايمًا . وتعطفها لان تهب لكل حقهُ . اى كلما هو واجبٌ لهُ من ذات العدل . فالعدل هنا لا يُفهم العدل الصوريّ . الذى هو تسلط شرعيٌ على الشى . بل العدل الوضعيّ . او موضوع ذاك التسلط . اعنى ما هو

واجبٌ من قبل العدل. او الواجب بالحصر. فالواجب على نوعين الاول هو واجب الصلاح البسيط. الذى من قبل مخالفته تصدر القباحة الادبية فقط. كوجوب معرفة الجميل. والثانى هو الواجب من قبل العدل. او الواجب بالحصر. الذى سنتكلم عنهُ هنا. وهو الذى اذا لم يترجّع. فتصدر عنهُ لا القباحة الادبية فقط. بل الزام الردّ والوفاء وقبول القصاص ايضًا الواجب لمن يحق لـهُ. فالعدل اذًا يتجه نحو هذا الوجوب الحصرىّ. ومن ثمّ فموضوعهُ المادىّ. هو اعطاءُ الواجب الحصرىّ. وموضوعهُ الصورىّ. فهو صلاح هذا العطيان بالخصوص. كقول القديس امبروسيوس فى كتابهِ الاول عن الوظايف ۞ ان العدل يهب لكلٍ حقهُ. ولا يختلس ما للغير. يتهاون بفايدتهِ الخصوصية. لكى يحفظ السلامة العمومية ۞

* السوال الثانى فى كيف يُقسم العدل *

* اجيب ان العدل يُقسم الى شرعىّ وبدلىّ وتوزيعىّ وانتقامىّ. فالعدل الشرعىّ هو فضيلةٌ تعطف الى اعطاء ما يجب للجمهور او للجماعة. كانهُ واجبٌ للجمهور لاجل الخير العام. او بتقديم كلما يجب للجمهور نظرًا الى الخير العام. ويدعى شرعيًا. لان لهُ عوض الموضوع كلما هو واجبٌ للجماعة نظرًا للشرايع. ويدعى عامًا ايضًا. لانهُ يتجه نحو الواجب من قبل الحق المشاع. او العمومىّ. الذى للجماعة او لرٔيسها نحو افعال وارزاق الخضعين نظرًا الى الخير العام. وهذا العدل. فهو نوع العدل الحقيقى المفهوم بالخصوص. لانهُ يتجه نحو الواجب الحصرىّ المقول كما هو فى ذاتهِ حقًا. لان الجماعة

وريسها لها حق العدل الخالص على المخضعين . لاستيفاء كلما هو ضروريٌ ومفيدٌ للخير العموميّ . وبالتقابل يوجد في المخضعين وجوبٌ والزامٌ حصريٌ . لتقديم كلما تطلبهُ الجماعة او ريّسها من قبل حقه . نظرًا الى الخير العام . وهذا من ذات الامر . بما ان الجماعة لا يمكن ان تقوم بدون حق . كذا على المخضعين * والعدل البدليّ . فهو فضيلةٌ تعطف الى اعطاء الواجب الحصريّ بالسوية للمخضعين بقوة التملّك . او التخصيص . او الشرط . او العهد ايضًا . او على صيغة اخرى خصوصية . التي بواسطتها يملكون حقًا في الشي . او على الشي . ومن ثمّ فيُنسب للحق الموسس على الصفة الخصوصية . ومساواة الشي مع الشي . ويُدعى بدليًا . لان ما بين الافعال . التي ينظمها . فالمتواصلة والمشتهرة فهي التبادل . اعني الاعطاء . والاخذ بدليًا . ويتجه ايضًا نحو افعال اخر . كالاعطاء البسيط مثلًا . وهو متى اُعطي مجانًا ما قد وُعد به بنيّة اعطاء الحق على الشي بواسطة الوعد المقبول * والعدل التوزيعي فهو فضيلةٌ تعطف الجماعة . وريّسها وخدامهُ . ليوزعوا على المدنيين الخيرات العمومية . والوظايف . والمواهب حسب استحقاق كل واحد ومقامه . اما الاثقال العمومية . فحسب ثروته ومكنته . ومن ثمّ لا يُنسب الى مساواة الشي مع الشي . بل الى مناسبة الاشياء مع الاشخاص او مع استحقاقها ووظايفها وثروتها * اما العدل الانتقاميّ . فهو فضيلةٌ تعطف الريّس الى مقاصرة المذنب كذنبه . ولا يختلف عن العدل البدلي او الشرعي . بل يُنسب الى اثنيهما على نوع مختلف . لان الانتقام هو واجبٌ

 للمضرور

للمضرور وللجماعة من وظيفة الرئيس او القاضي. وبهذا النوع فالانتقام يُنسب الى العدل البدلي . ويجب للجمهور نظرًا الى الشرايع لاجل الخير العمومي. لانهُ مفيدٌ للجمهور. بان تُرسم في الشرايع مقاصرة الذنوب . وبهذا الوجه فيُنسب للعدل الشرعي * ثمَّ ان تجاوز كل عدلٍ من هذه فهو بذاته خطاءٌ مميتٌ حسب راى الجميع كقول سواريس لان كلًّا منها فهو فضيلةٌ معتبرةٌ جدًّا ولها غايةٌ عظيمةٌ اعني هدو المدنيين واتفاقهم ومحبتهم وحفظهم العمومي الخ * فتجاوزها اذًا في امر ثقيل يكون مخالفةً جسيمةً ❀

* الفصل الثاني في الحق *

* السوال الاول في ما هو الحق *

* اجيب ان الحق الصوري . الذي يقابلهُ الوجوب الحصري . فهو تسلطٌ شرعيٌ على شيءٍ ما الذي مخالفتهُ تلزم بالرد او بالوفاء او بالقصاص ايضًا . الممكن استيفايه من المضرور . فقيل * اولًا انهُ شرعيٌ . اى انهُ ممنوحٌ بشريعةٍ ما . او انهُ مطابقٌ للشريعة . او انهُ مستندٌ على حجةٍ شرعيةٍ * ثانيًا قيل على شيءٍ ما. الذي هو امتلاك الشي او نوالهُ . او فعلهُ . او تركهُ . او منعهُ . او استعمالهُ . او التمتع والتصرف بهِ *

* السوال الثاني في كيف يُقسم الحق *

* اجيب انهُ يُقسم * اولًا الى حقٍ في الشي. اوحقٍ ماديٍ. وهو تسلطٌ شرعيٌ على شيءٍ واجبٍ لهُ . او قد صار لهُ . ومن ثمَّ فيهب فاعليةً في الشي نفسهِ هكذا . حتى يمكن استخلاصهُ . وترجيعهُ

اين

أين ما كان . والى حق على الشى . وهو تسلط شرعيٌ لنوال الشى . ولوجوبه له . الذى لم يكن من ثمَّ قد وجب ولا صار له . ولذلك لا يصدر فاعليةٌ في الشى . بل في الشخص الواجب له الشى . فالحق في الشى . هو الذى يكون للواحد في الشى كانهُ قد صار له . ويهب فاعليةً حقيقيةً . والحق على الشى . فهو حقٌ يكون للواحد لكي ان الشى يصير له . ويصدر فاعليةً شخصيةً . والفاعلية هنا فهي حقٌ في القضاء لنوال ما هو له . او ما يجب له * وينقسم ثانيًا الى انواع مختلفة *

* السوال الثالث في ما هي انواع الحق اليقيني . اى الحقيقي *

* اجيب هي التملك والاستعمال وربح الاثمار والخدمة والحكر والمزرعة والرهن والرعبون ونظيرها القنية فالبعض منها نفسرها هنا والبعض في موضع اخر *

* الراس الاول في التملك *

* السوال الاول في ما هو التملك وعلى كم نوع *

* اجيب ان التملك هو حقُ التولى على الشى . والتصرف به كانهُ له . ولهذا فهو على نوعين . تملك الولاية . وتملك الخاصة . فتملك الولاية هو سلطةٌ تدبر الخضعين لفايدتهم . بالامر والنهي والحكم والمقاصرة ونظايرها . وهو على نوعين الواحد مدنيٌ او عالميٌ . وهو سلطة تدبير الخضعين في الامور الزمنية . كالتي للملوك وباقي الحكام . والاخر كنايسيٌ . وهو سلطة تدبير الخضعين في الامور الروحية . كالتي للبابا والاساقفة الخ * وافعال التدبير فهي الامر والنهي

والنهي والسماح والحكم والمقاصرة ثم المكافاة. فتملك الخاصة الذي نروم ان نتكلم عنهُ هنا فقط. فهو حق التصرّف في الشي كانهُ لهُ. او على اسمهِ وارادته وسلطانهِ. ما لم يضادّ ذلك اما الشريعة اما العهد. قلتُ هذا. لان استعمال التملّك تمكن اعاقتهُ من الشريعة. او من العهد. كالقاصر مثلاً. فلا يمكنهُ بيع ارزاقهِ. ولو كان مالكها. ولا المديون بيع رهنهِ. لاجل العهد مع المديّن. فهذا التملّك يُقسم * اولاً الى سامٍ. وهو الذي للمشيخة. او للملك ليتصرّف بارزاق المُخضعين واعمالهم لخير الجمهور. والى مُخضع. وهو الذي يخص كل واحدٍ ليتصرّف بارزاقه لفايدتهِ الخصوصية * ثانيًا الى تامّ او كاملٍ. وهو حق التصرّف بالشي وباثمارهِ معًا كانها لهُ. والى غير تامّ. وهو حق التصرف بالشي بمفردهِ. او باثمارهِ وحدها. ومن ثمَّ فيُقسم ايضًا الى مستقيمٍ. وبه يحصل الواحد على تملّك الشي. لا التصرّف باثمارهِ. والى مفيدٍ. وهو حق التصرف باثمار الشي وفوايدهِ. لا بهِ نفسهِ *

* السوال الثاني في ما هي الاشياءُ القابلة تملك الانسان *

* اجيب اولاً ان كل الاشياء الخارجة السفلية الموضوعة لاستعمال البشر. فجميعها تخضع من قِبل ناموس الطبيعة. لتملّك الانسان. كالحقول. والجبال والصحارى. والانهر. والاشجار. والحيوانات. والمعادن ونظايرها. كقول المرتل في المزمور الثامن ۞ كل شيء اخضعت تحت قدميهِ ۞ لان الانسان لهُ سلطانٌ من قبل الطبيعة. ان يتصرّف بهذهِ لفايدتهِ *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين. ان الانسان ليس لهُ من

قبل

قبل الطبيعة حق التملك على انسان اخر. لان كل البشر فهم من قبل ناموس الطبيعة متساوون . اذ لهم طبيعة واحدة واب واحد. ولاجل غاية واحدة قد خلقوا . ولكن يمكن ان يكون ذلك للانسان من قبل حق الامم او الحق المدنى كما يتضح ذلك جليًا من الكتاب المقدس. اما تملك العبيد والاسراء فيحصل من ثمّ على اربعة انواع * اولًا بواسطة حق الحرب العادلة * ثانيًا بسبب الميلاد . لان من يولد من عبدة فيكون عبدًا * ثالثًا من قبل الحكم العادل. كمن يحكم عليه القاضى لاجل ذنب بان يكون عبدًا * رابعًا بواسطة البيع . بما ان الانسان هو رب حريته . فيمكنه ان يبيع ذاته . ويمكن الاباء ايضًا لاجل الضرورة الثقيلة جدًا . بان يبيعوا اولادهم. ولكن لا اسرا لان الاولاد ما دامهم مستمرين فى حوزة ابايهم فللاباء حق على قبول كل نفع يصدر بواسطتهم الذى لو كانوا هم انفسهم فى مطلق ارادتهم لكانوا قبلوه . بما ان الاب وحده له سلطان من قبل الحق المدنى لان يبيع ابنه . لاجل الفقر الكلى . ولسبب القوت فقط. ولكن فى فرنسا لا يقدر الاب ان يبيع ابنه لاجل اى ضرورة كانت . لان الشرايع تحرّم وتلاشى بيعًا كذا . ومن ثمّ لا يجوز للعبد ان يهرب اقله ان كان قد صار عبدًا بواسطة البيع او الميلاد . وكان حاصلًا من ثمّ على القوت الضرورى. ومن قبل ذلك لم يغتصب على الخطاء ابدًا لانه بهربه يسلب ذاته ويسرقها من سيده. ضد الحق الذى له عليه . وبذلك يوصّل اليه ضررًا . كقول كتاب الناموس ۞ ان العبد الهارب يسرق ذاته . ومن ثمّ فليس له مكان . ولا حرية . ولا

ولا بطولة الزمان يمكنه ان يحصل على الاستحلال . كما هو واضح ۞ ولكن هل ان الذين قد اخذوا في حرب عادلة . وحصلوا عبيدًا للكفرة ايجوز لهم الهرب والرجوع الى اهلهم. ففي ذلك نظر. ولكنه واضح لدى الجميع . انه لا يجوز لهم ذلك ان كانوا قد وعدوا بانهم لايهربون ابدًا . بما انه واجب من قبل ناموس الطبيعة . بان تحفظ الامانة التي عهدت *

* اجيب ثالثًا ان الانسان ليس هو رب حياته . بل الله وحده هو رب حيوة البشر هذا راى الجميع . كقول الحكيم ۞ انت يارب . الذي لك سلطان الحيوة والموت ۞ حكمه ١٤ * اذ لا يجوز للانسان ان يتصرف في وجوده . ولا ان يعطلّه كارادته . اذ ليس هو رب كيانه . لان لفظة رب فهي شي اضافي نحو اخر . وتفسر تراوس . الذي لا يمكن ان يكون نحو ذاته . ولو امكن بان كل واحد يكون رب افعاله . ومن ثم فالانسان ليس هو رب اعضايه . اذ ليس هو رب ذاته . فاذا ولا رب اعضايه . بما ان الانسان هو كل الاجزاء معًا . التي تركب وتكمل كيانه *

* اجيب رابعًا مع جمهور المعلمين . انه لا المشيخة . ولا الملك له التولي على حيوة المخضعين له . كما سبق في الكتاب المقدس . ان الله وحده يمتلك ذلك اذ هو وحده خالق البشر . وهو وحده الذي اعطاهم الوجود كله . فله وحده اذا يجب هذا الوجود . وان يهدمه حسب ارادته . وان يذبح الابريا ايضًا . اما الملك فله استعمال مناسب في حيوة المخضعين نظرًا الى خير الجمهور . لانه يقدر ان

يضعها

يضعها للحرب. متى كان ذلك ضروريًا لخير الجمهور. وان يقتل الاشرار كانهُ حافظ السلامة والخير العمومي . كما ان الانسان . بما انهُ حافظ حياتهُ فيمكنهُ ان يقطع العضو الفاسد . واضعًا الجزء لخلاص الكل*

* اجيب خامسًا مع جمهور المعلمين . بان الانسان هو رب سيطه وكرامته . لانهُ بواسطة لباقته . وفضيلته . واجتهاده . وتعبه يربح مزيدًا ذاته سيطًا . ويمكنهُ ايضًا ان يسمح عن تعويضيه . وان يتهم ذاتهُ في احوال كثيرة لاجل علة داعية . مثلًا لاجل التواضع وهدم الكبريا . او ردّ عرض القريب . اولتمجيد مراحم الله تعالى . ولكن لا يجوز لهُ اتهام ذاتهُ بدون علة صوابية . والّا لكان ذلك ضدّ العقل النطقي . وضدّ قول الحكيم ۞ فليكن لك اهتمامٌ بالاسم الصالح ۞ سيراخ ٤١*

* السوال في ما يلزم لاكتساب التملك *

* اجيب اولًا انهُ لكي يُكتسب تملّك الشي . الذي ليس هو لاحد . فيكفي اخذهُ فقط . بنيّة ان يصيّرهُ لهُ . لان ما ليس هو لاحد . فحسب الطبيعة يُسمح باخذه كقول الناموس . ما لم يكن قد ترتب بخلاف ذلك في شريعة او عادة خصوصية*

* اجيب ثانيًا انهُ لكي يُكتسب تمّلك الشي الممكن تمّلكهُ . فحسب الناموس الطبيعي يكفي تبادل الرضى المبرهن بالاشارة الخارجة. واعتياديًا حسب الناموس الوضعي يقتضى شيين . وهما الصفة والتسليم كما قيل في الناموس ۞ ان تملك الاشياء يُنقل بالتسليم . لا بالعهود المجرّدة ۞ وقيل ايضًا ۞ ان التسليم المجرّد

لا يُنقل التملك ابدًا . ولكن يتم ذلك اذا تقدم بيعٌ . او علةٌ اخرى موجبةٌ . التى لاجلها يتبع التسليم ۞ فالصفة اذًا هى اساسٌ واصلٌ وسببٌ وعلةٌ . التى بواسطتها يُنسب التملك للواحد كالبيع ۞ فبالصفة لا يصير التملك والحق فى الشى . بل على الشى فقط . ما لم يتقدم التسليم . الذى هو كشرط يُطلب من الناموس ليحصل تملك الصفة . اما التسليم فعلى نوعين . الواحد حقيقىٌ . الذى به يُتسلم الشى بالايدى . والاخر وهمىٌ اومدنىٌ . الذى يصير بالحجة كتسليم المفاتيح . او بفعلٍ اخر يكون نظيرهُ مرتبًا من الشريعة او من العادة . قلت اعتياديًا . لانهُ ولو ان الصفة طُلبت دايمًا لاكتساب التملك . فمع ذلك الشريعة لا تطلب التسليم لهذا الاكتساب فى الاحوال الاتى ذكرها * اولًا فى الميراث الذى تملكهُ يتم بقبول الميراث فقط * ثانيًا فى الوصية . التى تملكها يحصل حالما الوارث يقبل الميراث * ثالثًا فى الوظايف التى بها يُكتسب الحق على الشى بمنحها وقبولها فقط * رابعًا بواسطة صفة الايهاب والبيع والابتياع ونظايرها . يُكتسب تملك المدن والبلدان والكنايس . وغيرها من الاماكن المكرسة . بانعامات خصوصية *

* السوال الرابع فى كيف يُكتسب تملك الحيوانات *

* اجيب اولًا ان الحيوانات البيتية والانيسة طبعًا كالغنم . والخيل والبقر والدجاج ونظايرها . ولو ضاعت او هربت فدايمًا تكون لمالكها الاول . ولا تصير ابدًا لواجدها . اذ قيل فى كتاب النواميس عن اختلاف الاشياء ۞ ان من يضبط هذه الحيوانات اذا .

هربت

هربت. فهو كسارقها ۞ لانها ولو هربت فلا تنال حرّيتها الطبيعية. بما انها من ذات طبعها هى بيتية وانيسة. ومن ثمّ فتستمر فى حوزة مالكها الاول. ولذلك لا يجوز استوقافها او ضبطها. ولا اخذ جلودها اذا ماتت. وهكذا الحيوانات. التى هى من ذات طبعها شرسة وبرّية كالايايل. والغزلان. والارانب وغيرها. فهى لمن اقتنصها وجعلها فى مكان محفوظ. اوالتى بواسطة الاستعمال صارة انيسة. واعتادت الرجوع من سراحتها الاختيارية الى حوزة مالكها. كالحمام. واليمام. والخطاف وغيرها من الطيور المستانسة. ما دامها عادمة حرّيتها الطبيعة. بما ان الحيوانات اذا كانت عادمة الحرّية الطبيعية. فتكون لمالكها. لا لواجدها. فهذه الوحوش تُقتنى من مالكها نظير الحيوانات الانيسة. ولا يجوز ايضًا صيد السمك من بُرك الغير. ولا قتل الحمام او اليمام السارح فى الحقل. ولا اخذه بالمخاتلة وادخاله الى غير محصن. وان امكن صيرورة ذلك فيلزم ردّه الى مالكه. الذى له حقّ بالاتوخذ من حوزته او تذبح. ولا يضادّ. بان الحمام والارانب توصّل ضررًا للبعض. وذلك بما انها مفيدة للجمهور. فيلزم الافراد بان تحتمل ذلك لاجل الخير العام. وهذا الالزام يستبين انه موضوع عليهم من المشيخة. اذ تعطى اجازة بعمل إبراج للحمام وصير ايضًا للوحوش. ولكن متى هذه الحيوانات اضاعة عادة الرجوع. فوقتيذ تظنّ بانها قد اكتسبت حرّيتها الطبيعية. ومن ثمّ فتكون لمن يجدها اولًا. اذ لا تكون لاحد. وساعتيذ تكون نظرًا لمالكها الاول كانها لم تُقتنص منه ابدًا. بل

نظير الطيور التى تنجوا من الشرك وتطير فى الجو. او الوحوش التى تفلت من المقنص . او السمك الذى يجتاز من البركة الى النهر . ولهذا فيجوز لك ان تقتنى الحمام . الذى طوعًا لا غصبًا . اجتمع مع حمامك . تاركًا الرجوع الى برجه . اما طرد النحل . ولو انه طار من منحلتك . فلا يزال فى حوزتك مادامهُ امامك . وامكنك اخذهُ . وان صعب عليك ذلك . فيجوز لكل اخذهُ *

* اجيب ثانيًا ان الحيوانات الشرسة البرّية اذا لم تكن لاحد . والتى كانت وقتًا ما . ولكنها فيما بعد اكتسبت حرّيتها الطبيعية . فتكون لمن يجدها اولًا . لانها معها تحصل على حرّيتها الطبيعية . فلا تكون حينئذٍ لاحد . بل لمن يجدها اولًا . ما لم تضادّ ذلك شريعةٌ خصوصيةٌ . او عادةٌ ما . كما قيل فى الناموس عن تقسيم الاشياء. ومن ثمّ اذا احدٌ وجد فى حقله نحلةً اجنبيةً . فيلتزم باخراجها كانها نحلتهُ . وان حصل على ضرر من قبلها . فلتكن لهُ فوايدها الخصوصية * ولكن الوحش المجروح او الواقع فى المقنص لمن يكون *

* اجيب ان كنت جرحت وحشًا بما يكفى لمسكه : وتبعتهُ مع امكان ادنى لاخذه . فيكون لك . اذ يُظنّ حينئذٍ انهُ قد اضاع حرّيتهُ الطبيعية من قبل الجرح . وكانهُ اقتنص منك . وان اخذهُ اخر فيلتزم برده لك . وكذلك اذا سقط الوحش فى فخك هكذا حتى لم يبقَ لهُ خلاصٌ منهُ . فيكون لك . ولا يمكن لاحد اخذهُ . ونظيرهُ السمك الحاصل فى شباكك . لانك تكون حينئذٍ اعدمتهُ

الحرّية

الحرّية معها استدتهٔ . لانهُ يمكننا كما بالايدى كذلك بالالة ان نتخذ الشى ونجعلهُ فى حوزتنا . ولكن اذا كان انفلات القنيصة سهلاً . فتكون لمن يجدها اولاً . اذ لا تكون وقتيذٍ عدمت حرّيتها بعد *

* السوال الخامس فى لمن تكون الكنوز *

* اجيب انهُ حسب ناموس الطبيعة والامم يكون كلهُ لواجدهِ اولاً . لان ما ليس هو لاحدٍ . فبموجب ناموس الطبيعة والامم يكون لواجدهِ اولاً . فالكنز لا مالك لهُ . لانهُ يُحدّ فى الناموس ۞ بانهُ مخباية مالٍ قديمةٌ . لا ذكرُ لها . حتى ولا مالكٌ لها ۞ فبالمال يُفهم كل غنىً منتقلٍ . كالاوانى والجواهر والخواتم والقلايد وكل مصاغٍ ذهبىّ ونظايرها . وقيل مخبايةٌ قديمةٌ . لانها اذا لم تكن قديمةً . فلا تحسب كنزًا . بل كشىءٍ قد وجد ومن ثمَّ فيجب ان يُردّ لمالكهِ . وان لم يكن فلوارثهِ . الذى اذا لم يُعرف . فيجب ان يُصرف فى اعمالٍ صالحةٍ . لانها خيراتٌ مجهولهٌ . كقول الناموس عن اكتساب تملّك الاشياء ۞ اذا احدٌ وضع تحت الارض شيًا . اما حجّةً بالمكسب . او لاجل الخوف . او لكى يحفظهُ . فلا يُدعى كنزًا . واخذهُ يكون سرقةً ۞ ولكن الناموس المدنى العام الملزم ذمةً قد رتب هذه عن الكنوز * اولاً ان الكنز يكون كلهُ لمن وجدهُ فى ارضهِ . وان كان قد وجد من ثمّ بصنعة السحر . فيكون كلّهُ للحشر . اقلهُ بعد حكم القاضى * ثانيًا ان احدًا وجد بالصدفة كنزًا فى حقل غيرهِ فلهُ نصفهُ . والنصف الاخر يلتزم قبل علم القاضى بان يدفعهُ لرب الحقل . ان كان ملكًا . او مُخضعًا . كقول الناموس

عن

عن تقسيم الاشياء . وهذا الترتيب ليس هو تحت القصاص . بل تحديدٌ لتخصص الاشياء * ثالثًا الكنز الموجود بتقصّدٍ فى حقل الغير بدون رضايهِ فكلهُ يكون لرب الحقل . ولكن زعم البعض بانهُ لا يلتزم قبل حكم القاضى الّا بالنصف . لاجل كلمات الشريعة التى جزءُها هو قصاصىٌ . حيث قيل ۞ فليُغصب على ان يعطى كلهُ لرب الموضع ۞ رابعًا اذا وجد الكنز فى ساحةٍ . او فى سوقٍ . او فى طريقٍ سلطانىٍّ . فحسب راى كثيرين يجب ان يُقسم مع الحشر . وعلى راى اخرين كلهُ لواجدهِ * اعلم انهُ فى هذه وغيرها يجب اعتبار شرايع الاماكن والعادات الخصوصية . ويلزم حفظها . ففى فرنسا الكنز الموجود فى حقل الغير يجب ان يُقسم الى ثلثة اجزاءٍ متساويةٍ . فالواحد لواجدهِ . والاخر لرب الحقل . والثالث للملك . اما الكنز الموجود من رب الحقل نفسهِ . فنصفهُ يكون لهُ . والاخر للملك او للحاكم . بل ان نحو هذه تختلف العادات ايضًا كاختلاف الولايات * ولكن ما العمل اذا وجدت دراهم مخبّاةٌ فى بيتٍ . وتخبيتها ليست بقديمةٍ *

* اجيب ان هذه لا تكون لواجدها . اذ ليست بكنزٍ . لانها ليست مُخباةً قديمةً . ولا توجد شريعةٌ تسمح بها لواجدها . ولكن اذا وجدوا اناسٌ من العيلة . التى قد سكنت فى ذلك البيت زمانًا مديدًا بتواصلٍ . فيجب ان تُردّ لورثة تلك العيلة . اذ بالصواب يُحكم بانها قد خُبّيت من احد تلك العيلة . ولكن ان كان قد سكن . فى ذلك البيت كثيرون . ولا يمكن ان يُعرف حقًا لاى عيلة

عيلة تجب تلك الدراهم الموجودة . فوقتيذ ينبغي ان توزع على الفقراء . او ان تصرف في اعمال اخر صالحة مفيدة للقريب . اذ قد وجد مال اجنبيّ مجهول . لان الاموال الاجنبية الموجودة . ولا يمكن ان يعرف ربها . ولا ورثته ايضًا . فيجب ان توزع هكذا . كما قيل في البحث الحادي والعشرين من الفصل الثالث من المقالة عن العدل *

* السوال السادس في لمن تكون المقالع والمعادن والجواهر والحجارة الكريمة *

* اجيب اولاً ان المقالع. ومعامل الفحم. ومحافر الفخار. والرمل. والحديد . والرصاص الموجودة في حقل فتكون لمالكه . لانها اما تكون جزء الحقل . الذي لا يقوم بوجه الارض فقط . بل بكل عمقها حتى قلبها ايضًا . او انها تكون اثماره . وهكذا قل عن المعادن نظرًا الى ناموس الطبيعة وجميع الامم. لانها تصدر عن الحقل نفسه . اذ به تتخلق . وتتصور . وتصير جزءه . ولكن بموجب الناموس المدني. في بعض اماكن فمعادن الذهب والفضة الموجودة في حقول الرعية . فجزء منها يكون للملك . وجزء لواجدها . ويقدرون الملوك لاجل الخير العام . بان يختصوا لذاتهم مسابك هذه المعادن . وان يسمحوا للافراد بان يبحثوا عنها اينما كانت . ولو في حقل الغير . واذا وجدت فيخصونها للحشر ليقوموا باثقال الجمهور . مع تعويضهم الضرر الحاصل لذاك المكان فقط *

* اجيب ثانيًا ان الجواهر واللالى والمرجان ونظايرها الموجودة

في

فى الجبال فهى لواجدها كقول الناموس فى نظام تقسيم الاشياء بما انها ليست لاحد *

* السوال السابع فى ما هى الاحوال الاخر الخصوصية التى بها يُكتسب التملك *

* اجيب انها هي الطوفات. والتغيير. والزيادة. والاختلاط. والامتزاج. والبنا. والتصوير. والنصب. والزرع. والايلاد. كما فى الناموس عن نظام تقسيم الاشياء. وفى الكتاب السابع عن اكتساب تملك الاشياء * اولاً بالطوفات. فالذى ينقص من حقل. ويزيد فى اخر بنوع زهيد. فيصير لرب الحقل المُزاد. قلت بنوع زهيد. لانهُ اذا انفصلَ حالاً جزءٌ معتبرٌ من حقلك بقوة الامياه وازيد على حقلى فيستمر لك* ثانيًا بالتغيير. وهو متى الشى الاجنبى تغيرّ الى نوع اخر. حتى لا يمكن ترجيعهُ الى حالته الاولى. مثلاً اذا نسجت لك ثوبًا من صوفٍ اجنبيٍ. فالثوب يكون ثوبك. ولكن يلزمك ان تدفع ثمن الصوف وتصلح الضرر الحادث. ولهذا فالعمل يكون لاخر. ولكن اذا امكن ردّ الشى الى حالته الاولى. كالاناء الفضى الى سبيكة من فضة. فالتملك يكون لرب المادة* ثالثًا بالزيادة. وهى متى زُيدت زينةٌ ما على شىء. كمن يزين بيتًا. فالزنية تكون لرب البيت. ولا يلتزم بالمصروف الّا ما تقتضيه تلك الزينة * رابعًا بالاختلاط والامتزاج. وهو اذا كانت المادة لربين. واختلطت ممتزجةً معًا صُدفةً. او برضى الفريقين. فالذى يصدر عنها فيكون للاثنين. كقدر كميّة المادة. متى افتراق المادة لم

يكن

يكن ممكنًا كامتزاج خمرين . او قمحين معًا . واذا امكن انفصالها . كالغنم المختلطة فى الصيرة . فينبغى تمييزها . ولكن اذا دُفعت لك دراهم اجنبيةٌ . بغير علم صاحبها او غصبًا ولا علم لك . وقد مزجتها مع دراهمك لتكن كلها لك . ولا يمكنك تمييزها من مالك . فكلها تكون فى حوزتك . ولكن يلزمك ان تدفع ما يساويها . اذ لا يجوز ان احدًا يصير غنيًا بمالٍ اجنبىٍّ مع ضررِ صاحبهِ . كقول الناموس عن الحق والوفاء * خامسًا بالبناء . لان البناء فى ارض الغير يكون لرب الارض . ولكن يلزمهُ ان يدفع مصاريف المادة والمفاعلة . ان كان البنا صار بنيّة سليمة . وبالعكس ان كان بالخلاف . ونظير ذلك اذا احدٌ بناءً فى ارضهِ . ولكن بمادةٍ اجنبيةٍ . فالمادة تصير لهُ . لكنهُ يلتزم بدفع ثمنها للآخر . ولكن اذا بطرس بناءً فى ارض بولس من مادة يوحنا . فالبناءُ يكون لبولسٍ . ولكن يوحنا يقدر ان يطلب ثمن المادة . او ياخذها اذا هُدم البناء * سادسًا بالتصوير . كمَن يصور على لوحٍ ليس لهُ فيصير رب اللوح . ولكنهُ يلتزم بحق اللوح لصاحبهِ * سابعًا بالغرس والزرع . لان الاشجار المغروسة فى حقل ايٍّ رجلٍ كان . فلانها تحمل شروشًا . فهى لرب الحقل . وكذلك الزرع المبذور فى حقلٍ اجنبىٍّ . فكما ان البناءَ يكون لرب الارض . فباولى جنة الغروس والزروع . بما انها تكتسب من الارض قوتها ونموها . ومَن يغرس فى حقلهِ شجرةً اجنبيةً فيلتزم بغرمها * ثامنًا بالولادة فمهما يولد من الحيوانات الاناثى يكون لربهنَّ كما فى الناموس عن تحرير الاشياء *

* السوال الثامن فى منْ هم الذين يكونون قابلىّ التملك *

* اجيب اولاً ان كل جوهر عاقل بالفردية فهو قابل التملك. بما ان التملك هو قوة التصرف بشئ حسب الاختيار. وهذه القوة لا يمكن حصولها بدون العقل والارادة . ومن ثمّ فليس للحيوانات تملكٌ على نبات الارض. ومنْ يصدّها عنهُ فلا يلحق بها اهانةً. بل بربها فقط *

* اجيب ثانيًا ان الاطفال هم قابلون الحق والتملك . يتضح ذلك من استعمال جميع الامم . ومن قول الرسول ۞ انهُ مدى الزمان الذى يكون الوارث طفلاً. فلا يُفضّل على العبيد شيًا . مع انهُ سيد العبيد كلهم . بل يكون تحت حجر الاوصياء والقهارمة الى تاجيل ابيهِ ۞ غلاطية ٤ * لانهُ ولو ان استعمال التملك اقتضى فعل التمييز. فمع ذلك فالطبيعة العاقلة والحرية الغريزية تكفيان للتملك الاعتياديّ فى الفعل الاول . ومن ثمّ فالاطفال تقدر ان تستعمل حقها بواسطة منْ يعتنى بهم . اعنى الاقارب . والاوصيا . والمشيخه *

* السوال التاسع فى هل ان ابن العيلة لهُ تملك الخيرات المدعوة بغنية *

* اعلم اولاً ان ابن العيلة هو الذى لم يزل تحت سلطان ابيهِ . وسلطان الاب فهو حقٌ مرتبٌ من الشريعة المدنية . ويختص بالاب وحدهُ . او بالجد الابوى نحو اشخاص . وارزاق الاولاد الشرعيين . وبقوة هذا السلطان يمكنهُ التصرف بالارزاق المذكورة حسب

سماح

سماح الشريعة * اعلم ثانيًا ان ارزاق اولاد العيلة فهي على اربعة انحا.
اولاً خيراتٌ جندية . وتشبه الجندية . وعرضيةٌ . واكتسابيةٌ .
فالخيرات الجندية هي التي تُكتسب بواسطة الجندية كاجرة الجندي .
ونهب الاعداء ومواهب القواد او الرفقاء او لاجل الخدمة في صراية
الملك . او التي تُعطى إكرامًا للملك . او لمن يذهب الى العسكر .
وكل مكسب يصدر عن مثل هذه . او بواسطة عهد اخر . والمشابهة
الجندية . فهي التي لها انعامات الجندية . وتُكتسب من الابن
بواسطة الوظايف والمناصب المشتهرة . كالقاضي . والمحامي . والكاتب
ونظايرها . او بواسطة صنعة تتم بفعل حقيقي . كمطالعة كتب .
او من سخاء الملك . او من خدمة . او وظيفة كنايسية . او
الموهوبة للابن ليستعملها وحدهُ . لا الاب . واخيرًا كلما يُكتسب
بعد التدرّج في الكهنوت . اما الخيرات العرضية فهي التي ليست
بجندية . ولاتشبه الجندية . ولم تُهب من الاب ولا بسببه . بل
حصلت للابن من غير جهة . كوراثة نقد الام . او من هدايا
الاصحاب . او بوصية . اوعن وجود كنز . او من قبل شطارته
ولباقته . والاكتسابية فهي التي تصدر من الاب ما دامهُ حيًا .
او وهبت بسببه . او قد اكتُسبت بواسطة ارزاقه . مثلًا بالمتاجرة *

* اجيب ان ابن العيلة لهُ سلطانٌ تامٌ على الخيرات الجندية .
والمشابهة الجندية . والتصرف المطلق بها . ومن ثمَّ فيقدر بدون رضى
ابيه بان يتصرف بها كاختياره . بالمتاجرة والايهاب والوصية ايضًا .
ان كان قد بلغ اربعة عشرة سنةً من عمره . اما على الارزاق العرضية
فلهُ

فلهُ التملك فقط . وللاب التصرف . ولهذا لا يقدر الابن ان يتصرف بها . اما الارزاق الاكتسابية . فالابن ليس لهُ التصرف بها ولا التملك عليها . وسبب ذلك فهو الناموس المدنى *

* السوال العاشر فى هل ان العبيد والاسراء لهم تملكٌ على بعض اشياء *

* اجيب ان ليس لهم تملكٌ على ربح واثمار اتعابهم واعمالهم . بل لسيدهم كما يتضح من الناموس . ولكن لهم تملكٌ تامٌ ليس على عرضهم . وعلى الخيرات الروحية فقط . بل حسب راى كثيرين . وعلى الزمنية ايضًا * اولًا على الاشياء . التى وُهبت لهم من سيدهم * ثانيًا على الاشياء . التى توهب للعبد عوضًا عن الاهانة المتصلة بالخيرات . التى هو ربها كالعرض وغيره * ثالثًا على الاشياء الموهوبة لهم بشرط ان لا تكون لسيدهم * رابعًا على التى تصدر عن شطارتهم كاللعب والدف ومتاجرات بدون ضرر سيدهم . بما ان الناموس لا يجعل العبيد عديمىّ التملك ولا يوافق ذلك الضعف البشرى بان ثقلًا كذا يوضع عليه جبرًا . الذى ربما يصير سببًا عظيمًا للخطاء . بل ان النواميس تفترض بذلك قابلية التملك لانها تسمح للعبيد بان يدّعوا على ساداتهم ان قالوا بانهم قد افدوا ذاتهم بمالهم . من الراس عن القضاء . اما النواميس القايلة . بان العبيد مهما اكتسبوا . وباى نوعٍ ربحوا . فيربحونهُ لساداتهم . يجب ان تُفهم باعتدالٍ . وعن ربح اتعابهم . اوان هذه النواميس ذاتها قد تلطفت وبهذا يتميز العبد عن الراهب الناذر جهرًا . لانهُ عادم التملك بالكلية *

الجزء الثاني في الاستحلال *

* اعلم ان الاستحلال اذا فُهم عوض الاختصاص كما يُفهم هنا . فهو اكتساب تملك الشي بواسطة استحلاله بنية سليمة صادرٌ عن زمان محدود من الشريعة . وباسم التملك تتضمن الحقوق والخُدم والوظايف والانعامات ايضًا *

* السوال الاول في هل انهُ بالاستحلال يُكتسب حقًا في منبر الذمة التملك على الشي الاجنبيّ بدون رضى . او ذنب مالكهِ الاول *

* اجيب بالتاكيد ان هذا رايٌ عامٌ . لان المشيخة او الملك . فبقوة التملك السامي الذي لهُ على ارزاق الخضعين . لهُ ايضًا سلطانٌ بان يرتب ارزاق الافراد لخير الجمهور . ومن ثمَّ فيمكنهُ ان ينقل حق تملك الاشياء بدون رضى وذنب مالكها الاول . اذا اقتضى ذلك خير الجمهور . والحال ان الملوك قد استعملوا هذا السلطان . وارادوا حقًا بان تملّك الاشياء هكذا ينتقل بواسطة الاستحلال . متى اقتضى ذلك خير الجمهور . ليلاّ تكثر المخاصمات وتتزايد . اذا كان التملك غير محقق . كما يتضح جليًا من شرايعُ كثيرةٍ مدنيةٍ مثبتةٍ من الناموس القانوني . القايلة بدون تمييزٍ او تحديدٍ بالكلية في الكتاب الاول عن التخصص ۞ انهُ لاجل الخير العام . قد اُدخل فعل التخصص . ليلّا تملّك بعض اشياء يستمر زمانًا مديدًا . او ربما دايمًا غير محقق ۞ وفي الكتاب الاخير عن التخصص ۞ ان زيادة التملك يتم بتواصل الاقتناء بواسطة الزمان

المحدود

المحدود من الشريعة ❁ ونظير ذلك الناموس القانونى الذى يتجه الى خير الانفس خاصةً. يغبّت بدون تمييز الاستحلال بنيّة سليمة. كما يتضح بيّنًا من الفصل الخامس عن الاستحلال الذى اُدخل بالخصوص لا قصاصًا لكسل المالك الاول. بل لاجل الغايات السابق ذكرها المتجهة لخير الجمهور. وسلامة المدنيين. ونظام العيلات. وحث المتملكين على الاعتناء بنشاطٍ فى ارزاقهم ❁ ولهذا فيجوز تملك الشى المُستحَل شرعيًا. ولو عُرف فيما بعد انهُ كان لاخر. ما لم يُردّ بالتمام لمالكهِ الاول بامر القاضى. وهذا الترجيع فيمنح للقصّر. الذين لهم حقٌ على طلبهِ مدة اربع سنين. بُعدها من يوم يبلغوا السنّ. ونظير ذلك يُمنح هذا للكنايس. وغير اماكن مقدسة ايضًا لتطلب حقها. مدة اربع سنين منذ يعرف المكان المقدس او الكنيسة استحلال ارزاقهِ. واحيانًا يُمنح ايضًا لبالغيّ السنّ لاسباب موجبةٍ. ولكن بعد حكم القاضى يلزم ذمةً. بان يُردّ الشى المُستحَل. بما انهُ امرٌ عادلٌ. ولا يستند على وهم كاذبٍ. بل على شرايع ناظمة كذا *

* اعتراض اول لا احد يقدر شرعًا ان يمتلك شيًا اجنبيًا قسرًا عن مالكهِ *

* اجيب انهُ بالاستحلال يُكتسب التملك بواسطة رضى الملك وامرهِ. الذى لهُ سلطانٌ سامٍ على ارزاق الخضعين. وبهذا السلطان يقدر مع حفظ الموافقة ان يرتبها لخير الجمهور. بدون رضى الافراد. الذين ليس لهم الاّ تملكٌ خاضعٌ لهُ. ثمّ ان المالك الاول لا يكون

مقتسرًا

مقتسرًا بالحقيقة . لان شريعة الاستحلال هي عادلةٌ ومفيدةٌ جدًا . لخير الجمهور . الذي يجب ان يُفضَّل دايمًا على الخصوصي *

* اعتراض ثاني انهُ لظلمٌ بالحقيقة هو . ان الواحد يخسر رزقهُ بدون ذنبٍ بالكلية *

* اجيب انهُ يكون امرًا عادلًا متى اقتضى ذلك خير الجمهور . الذي يجب شرعًا ان يفضَّل على الخصوصي *

* اعتراض ثالث ان شريعة الاستحلال هي موسسةٌ على فرضيَّة كسل المالك الاول . فاذًا ان كان هذا خاليًا من الكسل . فلايعدم رزقهُ ذمةً *

* اجيب منكرًا المقدمة . لان سبب شريعة الاستحلال بالخصوص هو لكي يزول جهل التملك . وتمنع منازعاتٌ كثيرةٌ . التي بدون هذا لا تكون لها نهايةٌ . كما يتضح جليًا من الشرايع السابق ذكرها . ولهذا السبب ولو ان شريعة الاستحلال على نوعٍ ما تستند على فرضيَّة كسل المالك الاول . فمع ذلك يريد الملك ويقدر بواسطه هذه الشريعة . ان ينقل التملك مطلقًا وصدقًا لاجل اسباب اخر تنتجه الى خير الجمهور . المقتضي نقل تملك مال الغير . ولو لم يتوسط كسل المالك الاول . وبهذا تختلف شريعة الاستحلال عن حكم القاضي المستند على وهمٍ كاذب . لان القاضي لا يقصد بحكمه . ولا يقدر ان ينقل التملك . بل انهُ يريد بذلك ولهُ مكنةٌ فقط بان يبيّن لمنْ ينبغي * فربما تقول . بان شريعة الاستحلال قد

ترتبت

ترتبت اولاً لرفع كسل المساكين . كما في الفصل الخامس عن الاستحلال . والان ايضاً تستند على فرضيّة هذا الكسل *

* اجيب منكرًا النتيجة. لانهُ شيٌ اخر هو التحريض على النشاط. والاعتناء بالارزاق . وشيٌ اخر مقاصرة الكسل . فقصد التحريض اذًا على النشاط ودفع الكسل ليس هو السبب الخصوصي الوحيد للشريعة *

* اعتراض رابع ان تبيَّن بعد الاستحلال ان الشي هو لاخر فمالكهُ الجديد لا يكون بنيةٍ سليمةٍ ولا يقدر وقتئذٍ ان يقتنيه *

* اجيب منكرًا المقدمة . لانهُ يقدر ان يحكم بالصواب . ان الشي قد صار لهُ لاجل عدالة صفة الاستحلال . ولو كان سابقًا لاخر *

* السوال الثاني في ما هم الشروط المطلوبة للاستحلال الشرعيّ *

* اجيب انها اربعةٌ اعني التملك : والنيّة السليمة . والصفة . وتواصل التملك مع نيّةٍ سليمةٍ مدة الزمان المحدود من الشريعة * فيطلب التملك اولًا كما في القاعدة الثالثة من الناموس ومن الكتاب الخامس والعشرين عن الاستحلال حيث يقال ۞ بدون التملك لا يحصل الاستحلال ۞ ولكن يكفي التملك المدنيّ . ومن ثمٌ فالضمّان . والمستكرى . والمستاجر لا يمكنهم استحلال الشي . اذ لا يمتلكونهُ على اسمهم بل على اسم مالكه الاصليّ . ولا الشريك ايضًا ولا مُن يشتري منهُ حقلًا في غيبة سيده او بدون معرفته. لان التملك المدني

المدنى هو للسيد الغايب مادامت لهُ نيّة التملك. او ما دامهُ يعرف ان رزقهُ قد أُستهلك من الغير. وهو لا يجسر ان يستخلصهُ. ولو ان مَن امتلك بواسطة اخر. كمَن يمتلك بواسطة شريكه. يمكنهُ الاستحلال. ولكن لا مَن يمتلك باسم اخر. لان مَن يمتلك باسم اخر. لايكون هو بالصدق مالكًا. بل بواسطته يملك اخر * ثانيًا تُطلب نيّةٌ سليمةٌ. كما يتضح من قاعدة الناموس الثانية حيث قيل ۞ ان المتملك بنيّة فاسدة لا يمكنهُ الاستحلال ابدًا ۞ والّا لصار ذلك حمايةً ومدخلًا للظلم والسرقة. وهذه النيّة يجب ان تستمرّ كل الزمان المطلوب للاستحلال. كما يبان جليًا من المجمع اللتراني العام الرابع حيث قال ۞ ولانهُ كلما ليس هو من الامانة فهو خطيةٌ. فبحكم مجمعنا نجتم. بان كل استحلال لا يكون بنيّة سليمة فهو باطلٌ. ان قانونيًا كان اومدنيًا. اذ من الواجب عمومًا بان تتلاشى كل فريضة. وكل عادة لا يمكن حفظها بدون الخطاء المميت. ومن ثمّ فينبغى للمستحلّ. بالّا تكون لهُ معرفةٌ فى جزءٍ من الزمان البتة. بان الشى هو اجنبىٌ۞ اما النيّة السليمة. التى هى الاقناع. الذى يحكم به الواحد ان الشى هو لهُ. ومن ثمّ فيجوز لهُ اقتناهُ. لانهُ كما ينبه ليسيوس اذا احدٌ لاجل جهله الغليظ او المصنّع. او من قبل رغبته الغير المرتبة. ظنّ ان الشى هو لهُ. او انهُ ليس هو اجنبيًا. فهذه النية لاتكون سليمةً. والنية السليمة تُقسم هنا الى نوعين * اولًا اذا الواحد حكم بفطنة ان الشى هو لهُ. وهذه تُطلب فى بدء التملك. لان مَن ابتداء التملك مرتابًا. فى هل ان الشى هو لهُ. ام انهُ اجنبىٌ. فحسب

الراى العام لا يكون متملكًا بنيّة سليمة . ومن ثمَّ لا يصدر الاستحلال حتى يطرح الشك بفطنةٍ . ويبتدى التملك . اذ لا يوجد سببٌ كافٍ لان يتملك هو ذاك الشى لا الاخر . وباكتسابه اياه لذاته يوصّل اهانةً للاخر . ولاحظهُ هو افضل من حظ الاخر * ثانيًا متى الواحد بعد بحثه عن الحق باجتهادٍ لم يعرف . ولم يقدر ان يحكم بان الشى الذى فى حوزته هو اجنبىٌّ . ومن ثمَّ فيحكم بانهُ يقدر ان يمتلكهُ كانهُ لهُ . فهذه النيّة حسب راى كثيرين هى كافيةٌ لتواصل التملك . لانهُ اذا الواحد بعد ما ابتدا التملك بنيّةٍ سليمةٍ . واستمرّ متملكًا بنيّةٍ سليمةٍ . فيكفى انهُ بعد الفحص الشافى عن الحق . لم يعرف ان الشى هو اجنبىٌّ . كما اتضح من المجمع اللتراني السابق ذكرهُ . ومن القديس اغستينوس فى الفصل الرابع والثلاثين حيث قال ۞ فباستقامةٍ يُدعى الواحد متملكًا حقًا بنيّةٍ سليمةٍ مادامهُ جاهلًا ذاتهُ انهُ متملكٌ شيًا اجنبيًا . ولكن متى عرف ولم يرتجع عن تملّك الشى الاجنبيّ . فوقتيئذٍ يستبين انهُ متملكٌ بنيّةٍ رديةٍ . وباستقامةٍ مالكًا ظالمًا يُدعى ۞ والحال ان مَن يرتاب فى هل انّ الشى هو اجنبىٌّ . او انهُ لهُ . فلا تكون لهُ معرفة شىءٍ اجنبيّ ۞ بل انهُ يكون جاهلًا انهُ مالكٌ شيًا اجنبيًا . ثمَّ ان التملك المبدو بنيةٍ سليمةٍ . فهو علةٌ كافيةٌ لان الواحد يختص الشى لذاته . الى ان يتاكّد انهُ اجنبىٌّ . لان فى تساوى الدعوة فحظ المالك هو افضل . كقول الناموس فى القاعدة الخامسة والستين . ولكن اذا ابتدى ان يرتاب . فيلتزم بان يبحث عن الحق مجتهدًا . وبعد الفحص الجهيد

الجهيد ان استمرّ مرتابًا . فحسب راى كثيرين . يمكنهُ حينيذٍ ان يحكم بفطنةٍ . انهُ يقدر ان يمتلك الشي كانهُ لهُ . لان في شكٍ كهذا حظ المالك هو افضل . وبدون هذا الحكم لا يقدر ان يختص ذاك الشي لذاته . لانهُ متي شك في هل ان الشي هو لهُ . وشك معًا في هل يجوز لهُ ان يختصّهُ لذاته . فالتملك وقتيذٍ لا يكون متواصلاً بنيةٍ سليمةٍ * ولهذا اولاً ان الشرايع المدنية الراسمة الاستحلال بعد ثلاثين واربعين سنةً . ولو كان بنيةٍ رديةٍ . فقد رُذلت وتلاشت من الناموس القانوني . كما يتضح من المجمع اللتراني في الراس الخامس عن الاستحلال كما سبق * ثانيًا اذا المدّين لم يستوفي منك دينهُ في الزمان المعلوم . ولو فيما بعد نكرت عليه الدعوة في المحكمة . فلا يمكنك الاستحلال ضدهُ . ان عرفت الدين . بل يلزمك ان توفيه بالتمام . لانك عالمٌ بالدين الملزوم ان توفيه شرعًا . وهكذا فانت خالٍ من النية السليمة للاستحلال . ولكن اذا الواحد جهل الدين بجهلٍ معذورٍ . اوظنّ بالصواب انهُ قد وفاهُ . فيقدر ان يستحلهُ بمدة الثلثين سنةً مع نيّةٍ سليمةٍ . كقول الناموس في الكتاب الثالث عن الاستحلال * اعلم ان جهل الناموس الواضح ولو كان بدون ذنبٍ . فحسب راى الجميع . يمنع الاستحلال اقلهُ الاعتيادى . مثلاً اذا قبلت شيًا من قاصرٍ بدون رضى وصيّه . غير عارفٍ بعذرٍ ان ذلك هو ضروريٌ . فلا يستحل لك ذلك . وبالعكس جهل الحال المعذور . مثلاً اذا جهلت انهُ قاصرٌ . فيصدر الاستحلال . كما قيل في الكتاب الرابع من الشرايع عن جهل الناموس والحال ۞ ان جهل

الناموس ينكر انهُ يفيد فى التخصص . اما جهل الحال . فيفيد كما هو واضحٌ ۞ فعن جهل الناموس المشكوك به بعذرٍ توجد محاورةٌ . وحسب راى كثيرين ان الجهل المعذور للناموس الواضح لا يمنع استحلال الثلثين . او الاربعين سنةً . لان النواميس تتكلم عن الاستحلال الاعتيادى . الذى يتم فى ثلث . او عشرة . او عشرين سنةً . لان هذه وحدها . كقول ليسيوس . قد عُرفت فى كتاب النواميس . من حيث أُخذت هذه النواميس المذكورة * ثالثًا تُطلب صفةٌ مزخرفةٌ او متظاهرةٌ . اى الممكن انها تكون حقيقيةً . ولو كانت كاذبةً كما اذا وجد سببٌ كافٍ لنقل التملك . مثلًا الايهاب والبيع الخ * ولكن لاجل سببٍ اخر خفيٍّ يصير باطلًا . كما يتضح من الناموسين القانونى والمدنى من كتاب التخصص ومن الراس السابع والعشرين عن الاستحلال حيث قيل ۞ ان استحلال الاشياء الكنايسية يطلب نيّةً سليمةً . وصفةً عادلةً . اعنى ظاهرةً ۞ لانهُ بدون الصفة لا يمكن ان توجد النية السليمة فى بدء التملك . فعلى استحلال الزمان المديد . اى الثلثين او الاربعين سنةً يجب افتراض تقدم الصفة . لانهُ بصعوبةٍ يتثبت كيف ان التملك ابتدى متواصلًا زمانًا مديدًا . ما لم يكن افتراض الناموس ضدّ المستحل * قلت صفةً متظاهرةً . لان الحقيقية الصحيحة فهي كافيةٌ بدون الاستحلال لنقل التملك بواسطة التسليم . ومن ثمَّ اذ قيل فى الكتاب السابق ذكرهُ . انهُ تُطلب صفةٌ حقيقيةٌ . وفى الراس المذكور . قيل عادلةٌ . فبهاتين اللفظتين يُفهم سببٌ كافٍ بذاته لنقل التملك . ولو كان باطلًا

حقًا

حقًا لاجل نقص خفي * رابعًا يُطلب تملكٌ بنية سليمة متواصلٌ في كل الزمان المحدود في الشريعة . وهذا الزمان فهو مختلفٌ . كاختلاف الاشياء الواجب استحلالها . لانهُ حسب الراي العام . ان الاشياء المنتقلة بتملك الثلثة السنين مع الصفة تُستحل . كما في الرسم عن التخصص . ولكن بدون سبب تُطلب ثلثون سنةً . لان الاشياء الثابتة ضدّ الافراد . فتُستحل بمدة ثلثين سنةً بدون صفة . فهكذا اذًا يجب ان يُفهم عن المنتقلة . اذ لم يُرسم عن هذه شئٌ اخر بدون الصفة * اما لاجل استحلال ارزاق الكنيسة الرومانية الثابتة . فتُطلب ماية سنةً . اما ارزاق كنيسة اخرى . او بيمارستان . وباقي الاماكن المقدسة . فتُطلب اربعون سنةً . كقول الناموس في الراس عن الكنايس المقدسة . ولاجل استحلال ارزاق الافراد الثابتة . فتُطلب عشرة سنين مع صفة . نظرًا الى الحاضرين . وعشرون نظرًا الى الغايبين كما في الرسم عن التخصص . وبدون صفة تُطلب ثلثون سنةً . كما في الكتاب الثالث عن الاستحلال . وقيل ايضًا في الموضع المذكور . ثلثون . او اربعون سنةً . وفي الراس الثالث عن الاستحلال قيل ✿ ان الشي يُستحل بتملك الثلثين سنةً ✿ بدون ذكر الصفة كليًا . واذا رب الشي كان مرةً حاضرًا . واخرى غايبًا . فيجب ان تُسقط السنين . التي كان فيها غايبًا . كما في الناموس عن استحلال الزمان المديد . فغيبوبة سنتين تحسب عوض حضور سنة واحدة . ومن ثمَّ اذا كنت حاضرًا ثمانية سنين . وفيما بعد ذهبت وسكنت في اقليم اخر .

فلكي

فلكي تستحل ارزاقك الثابتة ضدك . فتطلب ايضًا اربعة سنين .
اما ارزاق القاصر . فمهما كانت . فلا تستحل الّا بعد ثلثين سنة *
قلت بدون صفة . اى الصفة التي تثبت . لانه وقبيل يفترض
تقدمها . ومن ثمّ فلاجل الاستحلال تطلب الصفة المتظاهرة . او
التي تثبت . او التي يفترض تقدمها * اعلم انه بالحاضرين يفهم
هنا اوليك . الذين هم ساكنون في ابرشية او اقليم واحد . ولو لم
يكونوا في مدينة او بلدة واحدة . اما بالغايبين فيفهمون اوليك
الموجودون في غير ابرشية او اقليم * ثانيًا ان الزمان القصير في
هذه المادة يفهم ما هو اقل من عشرة سنين . والطويل مدة عشرة
سنين نظرًا الى الحاضرين . وعشرين نظرًا الى الغايبين . والمديد هو ذو
الثلثين . او الاربعين سنة . والغير المعروف . هو الذي لا يعرف
بدءه . حتى ولا من الشيوخ * ثالثًا الارزاق المنتقلة هي اشياء
جسمية الممكن نقلها من مكان الى غيره . كالحيوانات . والامتعة .
والاموال الخ * وتضاف اليها الديون . والافعال التي تنتج عن
الاشياء المنتقلة . اما الثابتة . فهي التي لا يمكن نقلها من المكان .
كالبيت . والحقل الخ * وتضاف اليها الاشيا الغير الجسمية كالحقوق .
والخدم . والفوايد . واستعمال الاثمار . والوظايف . ثمّ الديون .
والافعال الناتجة عن الاشياء الثابتة . وباقي الحقوق المنسوبة
اليها *

* السوال الثالث في هل من يقبل شيًا ما ممن كان مالكه
بنية ردية . ايقدران يستحله *

اجيب

* اجيب اولاً ان الوارث اذا قبل شيًا بنيةٍ سليمةٍ من ذى نيةٍ ردية. فلا يمكنهُ استحلالهُ ابدًا . هذا راىٌ عامٌ . كما يتضح من شريعة التخصص. ومن الكتاب الحادى عشر عن اختلاف ازمنة الاستحلال. حيث قيل ۞ فبما ان الوارث يخلف الميت فى كل حق. فلا يتبرى بجهلهِ من ذنوب الميت ۞ لان الوارث يُعدّ فى الناموس شخصًا واحدًا مع الميت . فكما انهُ يخلفهُ فى كل الحقوق . هكذا ايضًا فى كل الالزامات والاثقال الحقيقية . ومن ثمَّ اذا الميت لاجل ظلمهِ حصل على الزام ردّ شىءٍ مقتنىً منهُ بنيةٍ ردية. فالوارث يخلفهُ بهذا الالزام نفسهِ. لانهُ قيل فى الكتاب الحادى عشر عن ربح ومسك الهلك ۞ ان زلات الهلاك المفعولة من السلفاء تستمر. وتُعدّ على مَن يخلف مخترعها كانها زلتهُ *

* أجيب ثانيًا ان مَن يقبل شيًا بنيّةٍ سليمةٍ من ذى نيةٍ ردية على نوعٍ غير الوراثة . كالموهبة . والمشترى . او الوصية . فيمكنهُ استحلالهُ بالزمان المعيّن . فهذا راىٌ عامٌ . يتضح من الكتاب الخامس عن اختلاف ازمنة الاستحلال . ما عدا فى حالتين. الاولى اذا كان الشى ثابتًا . والذى يُستحلّ ضدهُ لم يكن عارفًا بان رزقهُ مُستهلكٌ من اخر. لانهُ وقتيذٍ يُطلب للاستحلال ثلثون سنةً . كما فى الناموس عن النيّةِ الردية . ومن استحلال الزمان المديد . والثانية اذ كان الشى مُختلسًا . او انهُ مستهلكٌ قهرًا . فحينيذٍ لا يُستحلّ بمدة عشرة . او عشرين سنةً . كما فى شريعة التخصص .

بل

بل كما يقول كثيرون . بمدة ثلثين سنة . كقول الناموس عن الاستحلال ۞ بمدة ثلثين او اربعين سنة ۞

* السوال الرابع فى هل ان جميع الاشياء يمكن استحلالها *

* اجيب انه توجد اشياء كثيرة لا يمكن استحلالها . كالانسان الحرّ . والاشياء المكرسة والدينية . كالكاسات والهياكل والمقابر الخ * حق العشور المطلوب من العلمانى . والاشياء المعيّنة لاستعمال الجمهور . كالساحات . والجسورة . والطرق السلطانية الخ * وحدود الاقاليم . والاسقفيات . والخورنيات ان استبانت جليًا . واشياء الشعب . والاستعفاء من تلك الاشياء الواجبة على الواحد . بما انه خضع لسيده . كاعطاء الجزية . والطاعة الخ * ما دام الخضوع موجودًا لان المخضع يقدر ان يستحل التبرّى . وبه يصير غير خاضع . وتطلب لهذا اربعون . اوخمسون سنة مع صفة . وبدون صفة زمان لا يعرف بدئه . ولكن لا يمكن استحلال الاستعفاء من ولاية الحبر الرومانى فى الامور الروحية . لان السيد المسيح اراد مطلقًا بان كل المسيحيين يجب ان يكونوا خاضعين له فى الروحيات . بما انه نايبه على الارض والرّيس المنظور للكنيسة كلها *

الجزء الثالث *

فى الاستعمال والاستثمار والخدمة *

* السوال الاول فى ما هو الاستعمال *

* اجيب ان الاستعمال هو على نوعين شرعى . وفعلى . فالاستعمال الشرعى

الهرعيّ الذي عنه وحده تتكلم المتشرعون . فهو حقٌ . او سلطانٌ شرعيٌ لاستعمال شيء اجنبيّ فقط مع حفظ جوهره . اما الاستعمال الفعليّ . فهو استعمالٌ حاليٌ شرعيٌ . او انهُ حقٌ يُستعمل بهِ الشي الاجنبيّ . الذي يزول بالاستعمال ذاته . ولكن يمكن ترجيعهُ حسب ارادة واهبهِ . كاستعمال الرهبان الاثواب والامتعة . وساير ما يُمنح لهم *

* السوال الثاني في بماذا يلتزم المستعمل *

* اجيب انهُ يلتزم * اولاً بان يحفظ بحرص ونشاط على الشي المُستعمل لسيدهِ . لانهُ لا حقّ لهُ على استعمالهِ الاّ مع حفظ جوهرهِ * ثانيًا لا يجوز لهُ قبول فايدة مميزة عن الاستعمال الممنوح لهُ . اذ قد مُنح لهُ الاستعمال فقط . بل ولا يمكنهُ ايضًا بان يهب الاستعمال الممنوح لهُ . ولا ان يكريهِ او يبيعهُ لآخر . اذ لا حقّ لهُ لان يستعملهُ الاّ لاحتياجهِ *

* السوال الثالث في ما هو الاستثمار *

* اجيب هو الاستعمال والتمتع بشيء اجنبيّ مع حفظ جوهرهِ . كما في الكتاب الاول عن الاستثمار . ومن ثمّ فليس هو استعمال الشي الاجنبيّ فقط . بل والتمتع بساير اثمارهِ . فالاستعمال هو اخذ الشي لامرٍ ما . مثلاً الفرس للركب . اما الثمر فهو ما يصدر عن الشي كالخاروف والصوف من النعجة . ولهذا يمكن المستثمر ان يتمتع بكل فوايد الشي واثمارهِ . مثلاً الحقل . بكلما ينبت فيهِ كالحشيش . والزرع . والمعادن وغيرها . وبما يدخل اليهِ كالصيد .

والقنص . واثمار الاشجار . ومن الحيوانات كالخراف والصوف والحليب من النعاج . وفي قطع الاحراش فيكون كصاحبها . ويقدر ان يقطع كل سنة جزاءً منها . ولكن لايمكنهُ ان يقطع الاشجار الاحسن . بل القديمة الغير المفيدة العديمة الثمر . ولا يصير مالك الاثمار ما لم يحصل عليها . ويمكنهُ ان يكرى ويبيع كل فايدة الضمان . واستعمال حقه ايضًا ما دامهُ في مكنته . ولكن لايمكنهُ ان يهب او يبيع لآخر الضمان نفسهُ بدون رضى صاحبه *

* السوال الرابع في بماذا يلتزم الضّمان *

* اجيب انهُ يلتزم * اولاً كقول الناموس عن تقسيم الاشياء . بان يستعمل الشي المضمون معتنيًا بحفظه لصاحبه الاصليّ . ومن ثمّ لايمكنهُ قطع الاشجار الغير الواجب قطعها . وان لا يصير الحقل من قبل كسله مُعطّلاً . ويلتزم بردّ الضرر الناتج عن ذنبه * ثانيًا ان كان ضامن غنمًا . فيلتزم بان يعوّض التي تموت بقيامه بدلها من اولادها لتكون لصاحبها الاصليّ . وان حقلاً فيلتزم بغرس اشجار عوض التي عدمت . لاموضع التي كُسرت من العواصف * ثالثًا بان يحفظ الشي بالتمام والكمال لصاحبه . ومن ثمّ فيلتزم بحفظه حسب الامكان . بتصليح الامور الزهيدة في المسكن ليستمرّ كاملاً . ولكن لا بالمصاريف الزايدة ليصير احسن واجمل * رابعا بان يعتني بالكلف الضرورية لنوال الاثمار . ويوفي الجزية الواجبة على الاشياء المثمرة *

* السوال الخامس في ما هو الاستخدام . وعلى كم نوع *

اجيب

* اجيب اولاً ان الاستخدام اذا فُهم فعليًا . فهو حقٌ للواحد على شيءٍ لجنبيّ لكي يستخدمه . اى لكي بواسطته يصير امرٌ ما لاجل فايدته اولاً يصير . واذا فُهم مفعوليًا . فهو خضوع والزام شيٍّ اجنبيٍّ . لكي بواسطته يصير امرٌ ما لفايدة الغير . مع حفظ جوهره . اولا يصير *

* اجيب ثانيًا ان الاستخدام بالعموم لعلى نوعين . ماديّ وشخصيّ . فالماديّ هو الذى به يلتزم ذاتيًا شيٌ لشيءٍ . مثلاً اذا حقلك خدم حقلي . متى حقلي منح لى حقًا لاجتاز بحقلك . والشخصيّ هو الذى به يلتزم الشى للشخص . وبالعكس . والخدمة المادية فبعضها مدنيةٌ . التي تجب لتملك مدنيّ . واخرى حقليةٌ . التي تجب لحقليّ . فالتملك المدنيّ يُقال كل عمارةٍ صايرةٍ للسكنى . ان كانت فى المدينة . او فى المزرعة . او فى البستان لاجل زينته . والحقليّ فهو الحقل . والكرم . والمرج . وصيرة المعزى . ومراحها المنفصل عن البيت . فالخدمة المدنية هي كالخشبة الموضوعة فى حيطك . لكى تصير سفارًا لبيتك ليلاً يرتفع الحايط فيما بعد ازيد . او ليلاّ يفتحوا شُبّاكًا فى الحايط . والخدم الحقلية المسماه فهي الدروب . والطرق . والحدود . والقنايات . فالدرب هو حقٌ به يجوز الماشيون . والراكبون معًا فى حقل الغير . لا انهم يدخلون الحيونات او العجلات . والحد هو حقٌ ادخال الحيوانات والرعايا ايضًا فى حقل الغير . اما الطريق فيفهم عن الدرب والحد معًا . والقنايات فهي حقٌ ادخال المياه فى حقل الغير . اما الغير المسماه فهي لحق مثلاً

على استقاء الماء. وسقاية الماشية ورعايتها. وحرق الاتون. وحفر الرمل. ونظايرها *

* الفصل الرابع *

في التملك *

* اعلم ان التملك يُقسم * اولاً الى فعليٍّ. وهو فعل التملك المجرَّد عن العدل والظلم. والى شرعيٍّ. فالتملك الفعلي هو الذي يُفهم به اعتياديًا اسم التملك. ويُحدّ بانه اخذ الشي واقتنايه جسديًا وروحيًا وناموسيًا. فيُقال اولاً انه اخذٌ او اقتناءٌ. لانه اما انهُ يصير ابتدايًا. وحينيذٍ يصير الاخذ. الذي هو بدءُ التملك. او ان صيرورته قد تقدمت. وحينيذٍ يصير الاقتنا. الذي هو تواصل التملك * ثانيًا الشي. وبهذه اللفظة تُفهم. كقول ليسيوس. لا الاشياءُ الجسمية فقط. بل والخالية من جسمٍ ايضًا. كالفوايد. والوظايف. التي تُدعى من اللاهوتيين تملكًا. ومن المتشرعين كانها تملكٌ * ثالثًا جسديًا. لانه لكي يُمتلك الشي فيجب ان يوخذ بفعلٍ جسديٍّ. بالايدي مثلاً. او بالارجل. او بالاعين ونظايرها. في ذاته. او في اخر. الذي يُظنّ انه متضمنٌ فيه * رابعًا وروحيًا لان الشي يجب ان يُوخذ بنيّة اقتنايه كانه لهُ * خامسًا وناموسيًا. اي بحالةٍ لاتضادّ الناموس او الشرايع. لان التملك يقتضي بان الناموس والشرايع لاتضادّ بان اخذ الشي لا يكون امتلاكهُ. ومن ثمَّ فاخذ الشي المُكرَّس الصاير من العلماني مثلاً. فلا يكون تملكًا فعليًا ابدًا. بما ان الناموس يضادّ ذلك.

وبالعكس

وبالعكس. التملك الفعلي يُكتسب ومن اللص ايضًا نظرًا الى الشي الدنيوي المسروق . لان الناموس لا يمنع بان اخذ شيء كذا لا يكون كافيًا للتملك * اما التملك الناموسي فهو حقّ يقيم الشي كانهُ لهُ * فيُقال اولًا ناموسيًا . الذي به يتميز عن التملك الفعلي. الذي هو اخذ الشي او اقتنايه . من حيث يصدر الحق ان كان عادلًا. وان لم يكن عادلًا يصدر منهُ الحق ذمةً * ثانيًا ان يقيم الشي. اي انهُ يقتني الشي بسلامةٍ . مع اسعافات الشريعة . وان احوج الامر احيانًا . فلتستعمل الاسلحة ضدّ المستجسين * ثالثًا كانهُ لهُ. لانهُ اذا الواحد اقام الشي على اسم اخر. فلا يكون ذلك تملكًا حقيقيًا . ومن ثَمّ فالوصي لا يملك ارزاق القاصر. بل القاصر يملك بواسطة الوصي. بما ان الوصي لا يقتني تلك الارزاق كانها لهُ. بل على اسم القاصر * ثانيًا يُقسم التملك الى طبيعيّ . والى مدنيّ . فالتملك الطبيعي هو الذي به يُمتلك الشي جسديًا وعقليًا كانهُ لهُ . وهذا يتم متى الواحد صيّر الشي الموضوع امامهُ بان يكون دايمًا قريبًا منهُ. هكذا حتى لا يفارقهُ ابدًا . اما المدني فهو الذي به الشي الماخوذ جسديًا وعقليًا يستمر اقتناؤهُ بالعقل فقط. فهكذا يمتلك رزقهُ من يكون غايبًا مادام لهُ نيّة اقتنايه. ويُزاد على ذلك تملكٌ اخر ويُدعى مدنيًا صرفًا . وهو الذي يُكتسب بواسطة ترتيب الشريعة بدون كل واسطةٍ جسديةٍ او عقليةٍ . وممن يجهل ذلك ايضًا . فهكذا الوارث القاصر يمتلك وراثة الميت بدون فعل الادراك او المعرفة بالكلية *

الجزء

* الجزء الثانى *

فى الاهانات وضرورة الردّ بالاجمال *

* الراس الاول *

فى الاهانة او الظلم عمومًا *

* السوال الاول فى ما هى الاهانة *

* اجيب ان الاهانة هى تعدّى حق الغير اختياريًا . فكما انهُ بواسطة العدل يُعطى لكل حقهُ . هكذا بواسطة الظلم يُسلب حقهُ . ومن ثمّ فان الاهانة تُحسب ثقيلةً . وتكون خطاءً مميتًا . متى كانت كافيةً بذاتها لان تصدر حزنًا عظيمًا تصعب ازالتهُ . او بغضةً قلبيّةً يصعب سكونها . نظرًا الى طبايع البشر وميلهم الغريزى بالعموم . لان اهانةً كذا تضادّ جدًّا غاية العدل . التى هى السلامة . والهدوء وتبادُل المحبة لحفظ المساواة والحقوق *

* السوال الثانى فى هل انهُ بدون اغتصاب . يمكن ان تصير اهانةٌ *

* اجيب اولًا ان الاهانة يمكن ان تصير للمرتضى . اما بالغش والاضطرار . اما لاجل الخوف المُنزل به ظلمًا . لانهُ لا يتنزل عن حقه ادبيًا . اقلهُ بالكفاية لرفع الاهانة . لان التنزّل عن الحق لقبول الاهانة يجب ان يكون اختياريًا بالكلية . منزّهًا عن كل اغتصاب ظلمىّ وغش ايضًا . لان الاهانة لاتهب ابدًا حقًا للمُهين . بل ولا يجب ان احدًا يربح فايدةً من قبل ظلمه . ولهذا مَن يدفع للص مالًا ليحفظ حياتهُ فانهُ يقبل اهانةً . ولو ارتضى بذلك . لانهُ لم يرتض بهذا

بهذا الاعطاء الا قهرًا وغصبًا . ونظير ذلك قل عمن يرتضى بجهل بان يدفع ماية دينارًا . ظانًا انهُ مديونٌ بها . فتحصل لهُ اهانةٌ . ان كان مديونًا بخمسين فقط . لانهُ لم يكن ارتضى بدفع الماية . لو عرف انهُ ليس بمديون بها *

* اجيب ثانيًا انهُ تحصل اهانةٌ للمرتضى كل مرة يكون رضاهُ باطلًا ادبيًا كما يتضح فى من يوفى الربا او ثمنًا ازيد فى المتاجرة الخ * لان الرضى بهذه فهو باطلٌ اذ يصير عن شىء غير ممكن . لان المعطى يروم أن يدفع هذه كانها ثمنٌ فقط لا مجانًا . ومن المستحيل أن هذا يكون ثمنًا . لان القرضة يجب جوهريًا ان تكون مجانًا والثمن يجب ان يكون مساويًا لجوهر الشى المُباع . فزيادة الثمن اذًا ليست بثمن *

* اجيب ثالثًا انهُ نحو الحقوق الممكن تركها لا تصير اهانةً بالكلية للمرتضى اختياريًا . كما قيل فى القاعدة الثالثة والعشرين من الناموس ۞ للعارف والمرتضى لا تصير اهانةٌ ۞ فبما انهُ ارتضى طوعًا . فقد تنزّل عن هذه الحقوق بالكلية . ومن ثمّ فالفعل لا يكون ضد الحق . ولكن كموجب الحق الموهوب لاخر . ولذلك لا يصير تجاوزٌ للحق . ولا تحصل اهانةٌ *

* اجيب رابعًا انهُ نظرًا الى الحقوق التى لا يمكن تركها تحصل اهانةٌ حقيقيةٌ للمرتضى . اوكدّ ذلك * اولًا من البابا انوشانسيوس الثالث حيث قال فى الراس السادس والثلاثين عن المحرومات * ان جُلد الاكليريكى لاجل الوفاء عن زلة ما حسب عادة البلدة نحو ثلثين جلدةً

جلدةً على جسمه . وان احتمل اكثر فتكون اهانةً . ولو لم تكن غصبًا . بما ان هذا القانون لم يُرسم اكرامًا للاكليريكي المرتسم . بل اكرامًا للدرجة الاكليريكية * ثانيًا لان الحق الذي لا يُترك . فهو الذي لا يقدر صاحبهُ ان يتنزّل عنهُ . فان كان الرضى غير تامّ لترك حق المرتضي بالأّ يحدث ذلك الفعل . فذاك الحق يستمر ثابتًا بالتمام . ومن ثمّ فان ذاك الفعل يكون اهانةً حقيقيةً . اذ لم يزل ضدّ حق الغير * ثالثًا لان انوشانسيوس الحادي عشر قد حرم هذه المقولة ۞ ان مجامعة المزوجة برضى زوجها لاتكون فسقًا . ولهذا فيكفي بان يقول في الاعتراف انهُ قد زني ۞ وسبب ذلك لان حق المزوج لا يُترك . بما انهُ من ذات الزواج . ان حق المجامعة ملازم المزوجين جوهريًا . والرجل المرتضي فيستبين انهُ ترك حصول الاهانة ۞

* الراس الثاني *

في جوهر الردّ وضروبهِ *

* السوال الاول في ما هو الردّ *

* اجيب انهُ ترجيع شيء اجنبيّ . او تعويض ضرر حادث واجبٌ شرعًا . او انهُ ترجيع شيء اجنبيّ واجبٌ . الذي سنتكلم عنهُ هنا وذلك لاجل العدل البدلي . الذي يتجه نحو تساوي الشي مع الشي . كقول القديس توما في البحث الثاني والستين . ويتميز عن الوفاء الماخوذ بالفساحة . او بالتدقيق . لان الوفاء بالفساحة فهو شيٌ عامٌ يتضمن الردّ . وكل تعويض وقبول القصاص المنزل بالغير

بالغير. اما الوفاء بالتدقيق. فهو دفع الاهانة والعضيهة المُنزلة فقط. وعلى هذا النحو فينسب للشخص ايضًا . اما الترجيع. فهو ردّ الشى الاجنبيّ. وتعويض الضرر. او الوفاء الواجب. وعلى هذا المنوال فينسب الى الشى. لا الى الشخص. ولا يفترض دايمًا اهانةً نظير الوفاء. مثلاً مَن رجّع الوداعة. فقد ردّ على الحقيقة. ولو لم يحدث اهانةً بالكلية. والتى تُقال عن الردّ فيجب ان تُفهم عن الوفاء الماخوذ بالفساحة . وعن حفظ الصيت والكرامة. وباقى الخيرات ايضًا. بما ان السبب والقياس هو واحدٌ نحو هذه جميعها *

* السوال الثاني في هل ان الردّ حالاً هو ضروريٌ للخلاص ضرورة الوصية *

* اجيب بالتوكيد. ما لم يعذر عن ذلك العجز. او علةٌ توجب تاخيرهُ. يتضح ذلك اولاً من قول بولس الرسول ۞ اقضوا الجميع ما يجب لهم . ولا تكونوا غرما لاحد بشىء. الا بان يحب بعضكم بعضًا ۞ روميه ١٣ * ان صنع المنافق حكمًا وعدلاً . وردّ الرهن . ورجّع ما خطفهُ . وسلك فى وصايا الحيوة . ولم يصنع شيًا ظالمًا فحيوةً يحيى ولا يموت الخ ۞ حزقيال ٣٣ * هوذا اجرة الفعلة الذين حصدوا حقولكم . الذين اعدمتموهم . وكابرتموهم عليها تصرخ . وهتافات الحصّادين قد دخلت الى اذان الرب الصاباوت ۞ يعقوب ٥ * ثانيًا من الناموس حيث قيل فى القاعدة الرابعة ۞ لا تُغفر الذنوب ما لم يُرد المسلوب ۞ والقديس اغستينوس فى الرسالة الرابعة . والخمسين ۞ متى الشى الاجنبيّ . الذى لاجله صارت الخطية .

امكن ردهُ ولم يُردّ . فوقتيذٍ لاتُعد توبةً بل تظاهرٌ. وان صارت توبةً حقًا . فلا تُغفر حينيذٍ الذنوب ما لم يُردّ المسلوب. ولكن كما قلتُ . ان امكن ردّهُ * ثالثًا ان مَن لا يردّ متى امكنهُ. ولم تكن لهُ من ثمّ علةٌ موجبةٌ تاخير ذلك . فيضرّ طوعًا . و يلحق بقريبهِ اهانةً . لانهُ يعدمهُ اقتناءَ مالهِ. واستعمال ما يجب لهُ شرعًا. ويتعدى الحق الذى بهِ يملك مالهُ. والحال ان كل اهانةٍ فهى محرمةٌ من الناموس الطبيعى الالهى . لا سيّما بهذا المبداء العمومى ۞ ما لا تريد ان يُفعل بك . لاتفعلهُ بغيرك ۞ فليُرجع لكلٍ حقهُ ۞ فالذى سبق ذكرهُ.اى ان كان الشى واجبٌ لاجل الاهانة. او من قبل عهدٍ عادلٍ. فالامرين لهما حجةٌ واحدةٌ . والغريم لهُ حقٌ ثابتٌ لامتلاك ما يجب لهُ من قبل العهد. وهذه الوصية الالهية الطبيعية فهي اولاً سلبيّةٌ. ثانيًا ايجابيّةٌ . لانها اولاً تنهي بالّا يُمسك الشى الاجنبى . او ما هو واجبٌ للغير قهرًا عن صاحبهِ. ومن ثمّ فتامر بفعل الردّ . كقول القديس توما فى الفصل الثامن من البحث السادس ۞ ان وصية فعل الردّ . ولو كانت بحسب الصورة ايجابيةً. ولكنها تتضمن وصيةً سلبيةً . التى يُحرّم علينا بها مسك ما للغير ۞ ومن ثمّ فتلزم دايمًا ابدًا . بما انهُ دايمًا ابدًا هو غير جايز اقتناءُ ما للغير قهرًا وغصبًا عن سيدهِ . ولهذا فاهمال الردّ هو ادبيًا اقتناءٌ متواصلٌ لمال الغير قهرًا وغصبًا عن سيدهِ. ولذلك فهو سرقةٌ متصلةٌ ضد الوصية السلبية. لا تسرق . ومن ثمّ فالمجمع الرابع اللاترانى العام قال ۞ انهُ لمضرٌ جدًا . خاصةً نظرًا الى الخطر الروحى . اخذ مال الغير وسلبهُ ظلمًا ۞

والمجمع

والمجمع التريدنتيني يدعو الذين لا يؤدون العشور سالبيّ مال الغير. ومن ثمّ فيخطي خطاءً مميتًا منْ يهمل الردّ او ياخر الوفاءَ. الذي يمكنهُ فعلهُ بالتمام. ويعوّقهُ زمانًا مديدًا او زهيدًا ايضًا. اذا لحق الغريم من قبل ذلك ضررٌ معتبرٌ. لانهُ حينيذٍ يثلم حق الغير جدًا. ولا يُعذر لانهُ وضع على وارثيهِ الزامًا بان يردّوا. اذ هو ذاتهُ ملزومٌ بان يردّ حالاً. ويجب عليهِ اتمام ذلك سرعةً. وزد على ذلك بان الورثة احيانًا لا يردّون. ولهذا فيكون خطرٌ بالاّ يُهمل الردّ. ومنْ لا يمكنهُ الردّ فيجب ان تكون لهُ ارادة الردّ اقلهُ مضمرًا متى امكنهُ ذلك. وليكن لهُ اجتهادٌ ادبيٌ في تحصيل هذه الامكانية. لان منْ يلتزم في الغاية فيلتزم ايضًا في الوسايط الضرورية لتحصيلها. ومنْ لا يمكنهُ ردّ الكل فيلزمهُ ان يردّ حالاً ويوفي الجزءَ الذي يمكنهُ. اذ لا يوجد لهُ عذرٌ كافٍ عن ذلك *

* السوال الثالث في متى تتواصل خطية المسك وتتكاثر ظلمًا *

* اجيب اولاً ان منْ لا يردّ ولا يوفي الدين متى امكنهُ ولزمهُ. فيخطي فعليًا في مدة كل الزمان الذي اهمل بهِ ذلك. لان تاخير الردّ او الوفاء الواجب فيكون مضرًا للقريب في كل الزمان الممكن فيهِ اتمامهُ. لان بهِ يُثلم دايمًا الحق الذي لهُ على امتلاك مالهِ. واستعمال ما يجب لهُ شرعًا وهذا الاهمال فهو اختياريٌ بالكفاية. لان الهامل ذلك يلتزم بالردّ. ومع ذلك فيحيد عن هذا الالزام. لانهُ ان لم يردّ وقتيذٍ فتكون لهُ حينيذٍ ارادةٌ متواصلةٌ. اقلهُ مضمرًا

لمسك مال الغير الواجب له شرعًا . وهذه الارادة فتستمرّ ادبيًا ما دامها لا تُطرد ولا تنقطع . كمن يطرح اخر فى سجن ظلمًا ويتركهُ هناك فانهُ يخطى بتواصلٍ . اذ بتواصلٍ يثلم حق القريب . فاذًا من لم يردّ متى امكنهُ فانهُ يخطى فعليًا فى كل دقيقةٍ . ولكن لا يزيد فى كل دقيقةٍ خطيةً جديدةً . ولكنهُ يداوم الفعل الاول . وبقدر ما يستمرّ اكثر . بقدر ذلك تصير الخطية جسيمةً لكثرة الاستمرار المطلق . اولعظمة الضرر الذى يصدر من ذلك لصاحبهِ . ما لم تنقطع خطية المسك وحينيذٍ تتضاعف *

* اجيب ثانيًا ان من يمسك مال الغير اورزقهُ قسرًا فانهُ يخطى خطاءً جديدًا . وبهذا يتزايد عدد خطاء المسك ظلمًا * اولًا كل دفعةٍ تكون لهُ نية صريحةً بعدم الردّ . لان كل فعلٍ من هذه فهو خطيةٌ . اذ لا يوجد خارجًا شئٌ يمكن ان تتحد بهِ هذه الافعال وتتواصل لتصير فعلًا واحدًا ادبيًا * ثانيًا كل مرةٍ يقطع خطية المسك الحالية وينتبه . او يمكنهُ ان ينتبه على الزام الردّ . ولم يردّ مع امكانهِ . لانهُ كل مرةٍ يهمل الردّ اختياريًا اقلهُ مضمرًا . فيخطى خطاءً جديدًا . لانهُ ينقطع ادبيًا بالندامة . او بقصد الردّ . او بالعجز عن الردّ . او بالنوم . او بالطياشة المديدة . او بالانهماك فى غير اشياء بما ان ارادة الردّ وقتيذٍ لا تستمرّ ادبيًا فى العدد عينهِ . فينتج مما قيل اذًا . ان ماسك مال الغير ظلمًا يلتزم بان يشرح فى الاعتراف * اولًا كل الزمان الذى لم يردّ بهِ بذنبهِ . او لم يفِ وذلك لكى يُفهم ثقل الخطية . وكم هي كثرة الافعال الباطنة .

والاتصال

والاتصال المساوي إفعالاً كثيرةً باطنةً * ثانيًا عدد عدم مراد الردّ . او كل دفعة يقبل خطية المسك من جديد. لانهُ بمقدار ذلك تكون خطايا متميزةً عددًا * ثالثًا كل دفعة تحصل لهُ فرصة الردّ وتكاسل بنوع يستبين به تضاعف الافعال او الاهمالات الخارجة * رابعًا هل حصل للقريب من هذا المسك حزنٌ عظيمٌ اوضررٌ جسيمٌ. وذلك لكي يظهر شرّ المسك جليًا * ولكن ما العمل اذا الماسك استعمل مال الغير *

* اجيب اولًا انهُ اذا كان صاحبهُ على فرد حال ان استعملتهُ وان لم تستعملهُ . فلا تخطي باستعمالك اياهُ اكثر من مسكك لهُ . ولكن اذا صعب استعمالهُ على صاحبه اكثر مما في مسكه. لاجل انهُ ربما يتعطّل بالاستعمال. او يوضع في خطر. فحينيذٍ تكون الخطية اعظم في استعماله مما في مسكه . لان استعمال مال الغير قهرًا عن صاحبه فهو اعظم من مسكه . ومن ثمّ فالاهانة تكون اعظم * ثانيًا اذا الشي تعطّل عندك . وظننت بفطنة بان صاحبهُ لا يريدهُ ازيد . بل بالحرى ثمنهُ . فلا تخطي ان استعملتهُ. اذ لا تفعل ذلك قسرًا عن صاحبه. ولكن تخطي ان لم تدفع لهُ ثمنهُ معما يمكنك ذلك *

* الفصل الثالث *

في اصل الزام الردّ *

* السوال الاول في من اين يصدر الزام الردّ *

* اجيب انهُ يصدر من اربعة رووس * اولًا من اخذ غير عادل من

من حيث يستبين انهُ ظلمٌ واثمٌ هو سلب مال الغير ومسكهُ وعكسهُ. كما قيل في الفصل الاخير عن الاهانة ۞ ان حصل الضرر او صدرت الاهانة من قبل ذنبك. اوكنت من ثمَّ مسعفاً لمصدر الاهانة او حدث ذلك من قبل جهلك وكسلك. فتلتزم بالوفاء عنها شرعاً ۞ وذلك بما ان الحق لا يمكن سلبهُ بالاهانة. فتلك الشي المسلوب او المعدوم اذاً. او الثمن الذي يساويه. لا يزل مستمرًا في حوزة صاحبه. والزام الردّ على مختلسه * ثانيًا يصدر من الشي المسلوب اي الاجنبي. اما بذاته اما مما يساويه. المستمرّ عند اخر بدون ذنبه ايضًا. اذ لا يجوز لاحد ان يستغني بواسطه اهانة الغير او ضرره. كقول الناموس في القاعدة الثامنة والخمسين. ومن ثمَّ فما دام الشي اجنبيًا فلا يزل مستمرًّا في حوزة الاخر. الذي يكون اقل تملكًا. مما يكون مالكًا. اذ هو عادمهُ * ثالثًا يصدر من العهد الصريح او المضمر. او مما يساوي العهد في قبول الوظيفة او الدرجة. لان كل شيء يصير ضد العهد او الوظيفة. وما يُنسب لفائدة الاخرين. فهو ضدّ العدل البدلي. ومن ثمَّ فيلزم بالردّ * رابعًا يصدر من الشريعة الوضعية والراي الصحيح. وعن هذه فقد قيل سابقًا *

* السوال الثاني في هل ان الزام الردّ يصدر عن الضرر الصادر بدون ذنب. مثلاً عن قلة افراز. او عن طياشة فكر. او عن نسيان غير اختياريّ بالكلية *

* اجيب انهُ لا يصدر خارجًا عن العهد والوظيفة. اولاً لان ما هو خالٍ من ذنب لا يجب ان يُدعى ضررًا * ثانيًا لان من يصدر ضررًا

ضررًا خارج العهد والوظيفة بدون ذنب بالكلية فلا يلتزم بالردّ ابدًا . لا بسبب الاهانة لانهُ لم يذنب . ولا من قبل الشى او العهد او الشريعة او الراى . اذ لا يوجد شئ من هذه * ثالثًا لان ضررًا كذا لم يصدر للمضرور قسرًا بالكلية . اذ لا يمكنهُ صوابيًا ان يرتضى بان الآخر يلحق به ضررًا حين لا يفتكر فى اصداره . بل بالضرورة وبدون اختيار يصدر . اذ لا يمكنهُ ان يريد صوابيًا ما لا تمكن صيرورتهُ . ثمَّ ان من يلحق ضررًا بدون ذنب خارج العهد والوظيفة . فهو نظير من يمتلك شيًا بنية سليمة . الذى لا يلتزم ان يردّ الشى الاجنبى الذى تصرف به بنية سليمة . ما لم يكن قد صار بواسطته غنيًا * قلتُ خارج العهد . لان الشريعة تضع على المتعاهدين الزام ردّ الضرر الناتج عن ذنب شرعىّ صرف . وبمعاهدته يقبل على ذاته هذا الالزام . اذ يريد مرتضيًا ان يعاهد بحسب الشرايع . ومن ثمَّ ولو ان الضرر حينيذ لم يصدر قسرًا عن صاحبه . فمع ذلك فالضرر وقتيذ يلزمهُ لاجل العهد او الشرط الصريح او المضمر . كما يلتزم بالشى ان عدم صدفةً . ما لم يكن سبق شرطٌ فى استعارته *

* السوال الثالث فى هل يصدر الزامُ الردّ عن ضرر عرضىّ *

* اجيب اولًا انهُ عن ضرر وسرقة يصدر الزامُ الردّ تحت عرضىّ . لان مالك الشى بواسطة عدم الردّ يعدم تملّك ماله او استعمال ما يجب لهُ شرعًا الكافى لمادة ظلم عرضىّ الممكن احتمالهُ *

* اجيب ثانيًا انهُ عن ضرر ثقيل نظرًا الى المادة . وعرضىّ نظرًا الى نقص الانتباه يصدر الزامُ الردّ . لانهُ حينيذ تصدر زلةٌ واهانةٌ

حقيقيةٌ

حقيقيةٌ . ولو كانت خفيفةً . وبما ان كل زلةٍ يلزم تعويضها من ذات الامر . ومن ناموس الطبيعة ايضًا كما قيل فى الفصل الاخير عن الاهانة . ولكن لا يستبين انهُ خارج العهد والوظيفة يجب تعويض الضرر كلهِ . بما ان الاهانة العرضية الغير التامة لا تصدر خارج العهد او الشرط الزامًا نظير الالزام الصادر عن الاهانة الثقيلة الاختيارية التامة . وهذا الضرر فهو خفيفٌ على الخاطى . فيُحسب من ثمَّ خفيفًا . فلا يلتزم اذًا بتعويض كل شيء . وبما ان هذا الردّ هو قصاصٌ اوثقلٌ مطابقٌ للذنب من قبل ناموس الطبيعة . فيجب اذًا ان يكون مساقبًا للذنب نفسهِ . والبعض يقولون . انهُ يمكن ان يكون ضررًا فقط . حتى ان جزءًا المجاوب الزلة العرضية لا يزال ان يكون ذا ثقلٍ معتبرٍ . ومن ثمَّ فالردّ يكون الزامًا تحت الخطاء المميت . والّا لكان الشى الواجب شرعًا يُمسك قسرًا عن صاحبهِ . وهذا فهو خطاءٌ مميتٌ * وبالتالى انهُ بالاستعمال متى كان الضرر ثقيلًا . فغالبًا تكون الخطية مميتةً . لانهُ كقول ليسيوس . انهُ فى الافعال الخارجة الخطرة بالعموم . عدا الالم الشديد المفاجى . فبالنادر يحدث انتباهٌ غير كاملٍ . بما ان افعالًا كذا حالًا و بسهولةٍ تعلن خطرها . وتنهض العقل لتاملها . لانهُ تكفى للخطية المميتة معرفة الخطر باشتباهٍ فقط . او التزام الانتباه بالنشاط الممكن حصولهُ بسهولةٍ . ومن ثمَّ فى حال الشك فى هل ان الخطية هى مميتةٌ ام عرضيةٌ . يلزم تعويض كل الضرر . لاسيّما انهُ فى الشك حظ الزكى هو اثبت *

السوال

* السوال الرابع فى هل انهُ يصدر الزام الردّ من الضرر الحاصل عن زلة شرعية المفعولة ضمن الوظيفة . او خارج الوظيفة ايضًا *

* اعلم ان الزلة هى على نوعين لاهوتيةٌ . ثم شرعيةٌ او مدنيةٌ . فالزلة اللاهوتية هى الخطية المعدودة مميتةً كانت ام عرضيةً . والزلة الشرعية فهى اهمال الحرص الواجب للمعرفة او للحذر او للفعل او للتبصر . الذى منهُ يصدر الضرر . ان كان هذا الاهمال خطاءً ام لا . فعن هذه وحدها نتكلم هنا . وتنقسم الى ثلثة ثقيلة . وخفيفة . ثمّ زهيدة . فالزلة الثقيلة هى اهمال الحرص المستعمل من الناس المتساويين رتبةً الفطنين الحريصين فى امورهم . والزهيدة فهى اهمال الحرص المستعمل فقط من الناس الحريصين والفطنين جدًا . مثلًا . اذا واحدٌ ترك كتابهُ خارج الباب ولذلك فقد . فالزلة تكون ثقيلةً . واذا تركهُ داخل الباب ولكن بدون تسكير . فتكون خفيفةً . واذا سكر الباب ولكنهُ لم ينتبه هل انهُ سكرهُ جيدًا ام لا . فوقتيذٍ تكون الزلة زهيدةً *

* اجيب اولًا مع جمهور المعلمين . بانهُ خارج الوظيفة والعهد لا يصدر الزام تعويض الضرر الناتج عن الزلة الخفيفة والزهيدة . بما انهُ خارج العهد والوظيفة لا احدٌ يلتزم باستعمال الحرص فى اعمالهِ ليلّا يضرّ الغير . اكثر من الحرص الذى تستعملهُ الناس المساويون لهُ رتبةً الحريصون فى امورٍ كذا . اذ لا احدٌ يلتزم بان يكون احرص وافطن ممّن يساويهِ رتبةً . ما لم يلزم ذاتهُ بالخصوص . ولكن كقول ليسيوس ان ردّ الضرر الناتج عن الزلة الثقيلة فهو لازمٌ . ما لم

يستبين بان عذرها واضح . لان كلًّا يلتزم من قبل العدل بان يستعمل فى افعاله الحرص الذى تستعمله فى افعال كذا الناس الحريصون الفطنون ليلًا ينضرّ الغير . لان كلًّا له حقٌّ بالّا يلحقه ضررٌ بدون علةٍ موجبةٍ وسلطانٍ عادلٍ . فان لم يستعمله اذًا فلا يكون اكمل ما هو ملزومٌ بهِ شرعًا . ومن ثمَّ فالضرر الناتج من ذلك يكون له اختياريًا ويُحسب عليهِ . ولهذا يلتزم بالردّ *

* اجيب ثانيًا انهُ لا احدٌ يلتزم مطلقًا بالردّ ذمةً لاجل الزلة الخفيفة او الزهيدة الناتجة عن وظيفةٍ او صنعةٍ . بل لاجل الثقيلة فقط . فهذا رأىٌ عامٌ . اوكانهُ عامٌ . اذ لا احدٌ يلتزم ان يستعمل فى وظيفتهِ او صنعتهِ حرصًا وتبصّرًا اعظم مما يستعمل الحريصون الفطنون ذوو الحرفة عينها . بما انهُ لا يُطلب من الواحد اعظم الزامًا حين يروم قبول الوظيفة او استعمال الصنعة . حتى ولا الجمهور يطلب منه اكثر من ذلك . ومن ثمَّ فالمحامى مثلًا . الذى يستعمل بنيّةٍ سليمةٍ ما يستعملهُ المحاميون الحريصون الخبيرون فى دعواتٍ كذا . فلا يلتزم بالردّ اذا تعطّلت الدعوة . لانهُ لم يستعمل ما يستعملهُ الحريصون جدًا . وكذا قل عن القاضى والطبيب والحاكم الخ * قلت مطلقًا . لان منْ وعدَ ان يكون احرص واخبر من الآخرين . وان يكون حريصًا جدًا ليجذب اليهِ منْ يطلب اناسًا كذا . فهذا يلتزم بان يستعمل اكثر حرصًا واعظم خبرةً . لانهُ هكذا وعد والزم ذاته بهذا اقلهُ مضمرًا . ومن ثمَّ فيلتزم بتعويض كل الضرر الناتج عن الزلة الخفيفة والزهيدة ايضًا . لانهُ لم

يستعمل

يستعمل اكثر حرصًا واعظم خبرةً. ومن ثمّ فانهُ فيخطى ضد العهد المضمر خطاءً ثقيلًا في امر ثقيل ويصدر اعظم اهانةً . ثمّ ان الزلة التي تُدعى ثقيلةً نظرًا لذوي الوظيفة والصنعة . فتُدعى خفيفةً نظرًا الى الخصوصيين . فاوليك يُقال عنهم انهم ملزومون عن الزلة الخفيفة . بالمقابلة مع الذين لا يلتزمون من قبل الوظيفة والعهد. لانهم يلتزمون بان يستعملوا اعظم حرصًا . ولو لم تحصل لهم فايدةٌ البتة . ولم يفعلوا ذلك لاجل الوظيفة *

* اجيب ثالثًا ان مَن اعطى شورًا في امور تخص وظيفته او صنعته فيلتزم بالردّ نظرًا الى الزلة الثقيلة . لانهُ يلتزم من قبل وظيفته بان في اعطايه الشور يستعمل الفطنة والحرص الذي يستعملهُ في امور كهذا الناس الحريصون المساوينهُ في الوظيفة . وان لم يفعل ذلك فيخطى ضد العدل . ولهذا فيلتزم بردّ الضرر الناتج عن هذه الزلة . ويلتزم ايضًا نظرًا الى الجهل . لانهُ يلتزم من قبل وظيفته ان يعرف ذلك. وان يحذر من الغلط في جواباته من حيث يصدر الضرر. ومن ثمّ فبواجب يُدعى سببًا وعلةً للضرر الحادث. كما هو واضحٌ . ولكن لا يلتزم بالردّ مَن يعلن رايهُ فقط في الشور بنيّة سليمة قايلًا . انهُ هكذا يستبين لهُ بدون ان يقنع الغير للعمل . واكثر من ذلك . اذا قال انهُ مرتابٌ بذلك. لان المستشير حينيذ ان تبع شورهُ فالضرر الناتج يجب ان يُنسب لجهله . ما لم المُستشار يكون معتبرًا من المستشير بانهُ اخبر وافطن اكثر مما هو في ذاته. ولهذا ان اعطيت شورًا في امور لا تخص وظيفتك ولم تكن لك بها

خبرةٌ كافيةٌ . والمستشير مع معرفته قلة خبرتك قد تبع شورك . فلا تلتزم بالضرر الناتج من ذلك . بل ان هذا الضرر يجب ان يُحسب عليه . بما ان العارف والقابل لا تلحقهُ اهانةٌ . ولكن اذا كان الضرر لثالث . وانت حرّضت الغير على عهدٍ ظالمٍ او على عدم الردّ . فتخطى خطاءً ثقيلاً في امرٍ ثقيلٍ وتلتزم للثالث . لانهُ بشورك الرديّ لحقهُ الضرر ظلمًا . ولا يناقض ان جهلت الحق بجهلٍ معذورٍ . لانك تفعل ذلك بحماقةٍ . اذ لا احدٌ يمزج ذاتهُ في اعطاء شورٍ عن امورٍ يجهلها إلاّ بحماقةٍ . وبمعرفته ورضايهِ يضع ذاتهُ في خطر الغلط مع ضرر الغير . ومن ثمّ فيكون لهُ ذلك اختياريًا . وبواجبٍ يُحسب عليه . كقول ليسيوس . اما قاعدة الناموس هذه . ان لا احدٌ يلتزم لاجل الشور ما لم يكن غشًّا . فتُفهم عمَّن يشور بنيةٍ سليمةٍ في امورٍ لا تخص وظيفتهِ . وعمَّن لا يدّعي بالخبرة نظرًا الى وظيفتهِ ورتبتهِ . او انهُ بلفظة غشٍّ تُفهم الزلة الثقيلة . التي تساويها في الناموس *

* السوال الخامس في من اىّ زلةٍ شرعيةٍ في العهود يصدر الزام الردّ *

* اجيب اولاً انهُ اذا كان العهد مفيدًا للقابل فقط . كالقرضة مثلاً . فالقابل يلتزم بالردّ ان عدم الشي او تعطّل من قبل زلةٍ خفيفةٍ او زهيدةٍ ايضًا . لكنهُ لا يلتزم ان فعل ما تفعلهُ الحريصون الفطنون جدًا في حفظ ما يخصهم المشابه هذه . يتضح ذلك من الكتاب الثامن عشر عن الرهونات . ومن الكتاب الثالث عن القواعد

القواعد الناموسية فى الفصل الاول . وسبب هذا التحديد هو لان الانصاف الطبيعى يقتضى بان مَنْ يستعمل اشياء الغير لفايدته مجانًا . فيلتزم بالاحتراس العظيم ليلّا تعدم تلك او تتعطّل . وبخلاف ذلك ما يُقرض بتوسّلٍ . حيث قابلهُ لا يلتزم الّا لاجل الغشّ او الزلة الثقيلة لان ما يُعطى بتوسّلٍ يمكن ان يُطلب من صاحبهِ فى كل حينٍ . اما فى القرضة فبالعكس . ولهذا امرٌ عادلٌ هو بان مَنْ ياخذ شيئًا بتوسّلٍ لا يلتزم تحت زلةٍ كذا *

* اجيب ثانيًا انهُ اذا كان العهد مفيدًا للمتعاهدين كليهما . كعهد الرهن والضمان والبيع والابتياع ونظايرها . فاثناهما يلتزمان بتعويض الضرر الصادر من الزلة الثقيلة والخفيفة ايضًا . ولكن لا من الزهيدة . وذلك لان مال الغير اذا أُعطى لاخر لاجل فايدتهِ . فيقتضى العدل ان يحترص على حفظهِ جدًا . ولكن لا يلتزم بحرصٍ يساوى الحرص . الذى كان ملتزمًا بهِ لو يكون قد قبل الشى لفايدتهِ فقط . ومن ثمَّ لا يلتزم بشىءٍ ان فعل ما يفعلهُ الحريصون فى حفظ امورٍ كذا تخصهم . ولهذا فارباب الصنايع الذين يشتغلون فى رزق الغير بالاجرة . وكذلك الخدام الذين من قِبل وظيفتهم يجب عليهم حفظ اوانى بيت سيدهم . يلتزمون بتعويض الضرر الناتج عن الزلة الخفيفة ايضا . اما مَنْ يشارط على نقل عامودٍ . او غير اشياء عطبةٍ . فيلتزم بتعويض الضرر نظرًا الى هذه الاشياء حتى عن الزله الزهيدة ايضًا . لان الكسل فى اشياء كذا فلا يُعدّ زهيدًا .

بل

بل عظيمًا لاجل كثرة الحرص الذى تقتضيه هذه الاشياء من ذات جوهرها . كقول ديلوكو واخرين معهُ *

* اجيب ثالثًا انهُ اذا كان العهد كلهُ لفايدة المُعطى . كما يحدث فى الودايع . فالقابل يلتزم بالردّ لاجل الزلة الثقيلة او الغشّ فقط . كقول الناموس فى الكتاب الخامس عن القرضة . ومن الكتاب الرابع والعشرين عن القواعد . وفى الكتاب الثالث عن الترتيبات الناموسية . لان العدل يقتضى ان من كان عندهُ مال الغير لفايدة صاحبه فقط . فلا يلتزم بحرص وحفظ اعظم من الحرص الذى تستعملهُ الناس لحفظ امتعتهم . اذ لا فايدة تحصل لهُ من ذلك . ومن ثمَّ اذا الوديعة عدمت عندك بدون ذنب واضح . فلا تلتزم بالردّ الّا فى هذه الاحوال * اولًا اذا وجد شرطٌ لاستعمال اكثر وازيد حرصًا . وعن حال يعرض صدفةً ايضًا . لان العهود الشرعية هى من قبل الموافقه كما قيل فى الكتاب الاول عن الودايع * ثانيًا ان حدث ذلك بذنبك لانك نقلتهُ معك الى مكان خطر . او لانك لم تردّهُ فى وقت كان يلزمك ويمكنك. ولو مهما استعملت من الحرص لحفظه . كما قيل فى الفصل الاخير عن الودايع ۞ انهُ متى تقدم عهدٌ او ذنبٌ او اهمالٌ . فالعارض صدفةً يُحسب ايضًا ۞ ثالثًا اذا اخذت اجرةً لحفظ الوديعة فتلتزم حينيذٍ وعن الزلة الخفيفة ايضًا. لان عهد الوديعة المتجه الى فايدتك وفايدة صاحبها فيكون كاجرة لحفظها * رابعًا اذا قدمت ذاتك لحفظ الوديعة مظهرًا انك

إنك حارسٌ حريصٌ جدًا . فتلتزم حينيذٍ وعن الزلة الزهيدة ايضًا . كما قيل في الكتاب الاول عن الودايع . لانهُ يستبين بانك قد وعدت بحرصٍ عظيمٍ جدًا *

* اعتراض ان المستودع في الشرايع المذكورة يُقال . انهُ يلتزم لاجل الخيانة لا لاجل الزلة *

* اجيب ان الزلة الثقيلة في الناموس تشابه الخيانة . حيث يُقال في الشريعة الثانية والثلاثين عن الودايع ايضًا . وفي الشريعة السادسة والعشرين بعد المايه ۞ ان التهاون العظيم هو زلةٌ عظيمةٌ . والزلة فهي خيانةٌ ۞ ومن ثمّ فمتى تامر الشرايع بانهُ يلزم تعويض الخيانة لا الزلة . فباسم الزلة تُفهم الزلة الخفيفة والزهيدة . وباسم الخيانة تُفهم الزلة الثقيلة . واذ تامر انهُ في العهود يجب تعويض الزلة . فبالزلة تُفهم احيانًا الخفيفة . واحيانًا الزهيدة حسب المادة الموضوعة *

* اجيب رابعًا انهُ حسب هذه الشرايع قبل حكم القاضي يلزم ذمةٌ ردّ الضرر الناتج بدون خطيةٍ . ولكن عن زلةٍ شرعيةٍ في العهود صرفًا . كقول ناورا وفاسكويس ومولينا وليسيوس واخرين الزاعمين ان هذا الراي هو اعمّ . اثبت ذلك لان مَن يقبل مال الغير بشرطٍ فيلزم ذاتهُ بحفظهِ اقلهُ مضمرًا مع ثقلٍ متعلق بالشرايع . وان يستعمل الاعتناء والحرص الكلي المعيّن من الشرايع . لاسيّما لان هذه الشرايع هي موسسةٌ على الانصاف الطبيعي . وقد رُسمت لاجل الخير العام . حتى ان العهد يكمل

بسهولة

بسهولة . ويحصل الاعتناء والحرص على مال الغير . ولم تتاسس على افتراض الخطية المميتة. لان الحكم الخارج . مثلاً . لا يقدر ان يفترض خطية مميتة في زلة زهيدة . كقول فاسكويس . مع انه قيل في الناموس. متى الواحد استقرض لفايدته فيلتزم عن الزلة الزهيدة ايضًا . ومن ثم فيوجد الزام الرد بواسطة العهد المعقود معه هذا الالزام من الشرايع. الذي قد قبله المعاهد على ذاته مضمرًا بعهده حين اراد والزم ذاته بمعاهدته حسب الشرايع *

* السوال السادس في هل ان من قال او فعل شيًا لاحق له عليه كليًا . ويكون من ثم متعلقًا به ضرر القريب . ايلتزم شرعًا بمنعه او بتعويضه . اذا لم يمنعه متى امكنه ذلك بسهولة *

* اجيب ماكدًا ذلك مع الراى العام . لان كلًّا يلتزم شرعًا. ويجب عليه ان يبذل الحرص بالّا يحدث من قبل فعله ضرر للقريب ضد حقه . ولهذا فيلتزم بمنع تواصل الضرر الناتج عن فعله . من لا يمنع مع امكانه بسهولة . فيكون علة ادبية لتواصل الفعل المسبب منه . والضرر الناتج عنه . ومن ثم فيحسب عليه . لان كلًّا له حق بالّا يلحقه ضرر بدون علة داعية وسلطة . ولهذا من علّم غلطًا بدون ذنب . او شار شورًا مضرًا. فيلتزم باصلاحه معما يتعبه وكذلك من يحرق رزق الغير خلوًا من ذنب فيلتزم باطفايه معما يمكنه ذلك بسهولة . والّا لكان تواصل الحريق له اختياريًا ويحسب عليه ادبيًا . ولكن اذا لم يمكنه دفع ضرر الغير بدون ضرر يلحقه ان كان اعظم او مساويًا له فلا يحسب عليه . بل يعد انه مسموح به شرعًا

شرعاً. لان الزام المنع وقتيذٍ يكون اقل مما انه يصدر ضرراً اخر وضعياً. بما ان الالتزام لا يصدر من مضرةٍ او من فعل ظلمٍ. ومن ثمَّ فالزام منع الضرر لا يصدر الَّا متى امكنت صيرورتهُ بدون ضررٍ اعظم او اقلهُ متساوٍ يلحقهُ . لان ثقل ضررهِ الخصوصيّ يجب ان يُقابل مع ضرر القريب الذى يلحقهُ *

* السوال السابع في ما الذي يجب ردّهُ نظراً الى الاخذ . او الحاق الضرر ظلماً *

* اجيب ان من يلحق بالغير اهانةً باخذهِ مالهُ او بمسكهِ او بتوصيلهِ لهُ ضرراً الخ * فيلتزم ذمةً بردّ ما اخذهُ ان وجد. وان لم يوجد فثمنهُ . وكل الاثمار الطبيعية والممتزجة المقبولة والغير المقبولة ايضاً. التي كانت عتيدةً ان تُقبل من صاحبهِ. ويعوّض كل ضررٍ صادرٍ وربحٍ مُعطّلٍ . فهذا رايٌ عامٌ . لانهُ نظراً الى الاهانة يصدر الزامُ ردّ المهان وترجيعهُ غير مثلوم الى ذاك المقام . الذى ربما كان حصل عليهِ لولم تلحقهُ تلك الاهانة . ولمُ زالت الاهانة بالتمام . وحصلت المساواة المقصودة من الشريعة . ولمُ بطل الظلم بالكليّة . ومن ثمَّ فمقياس ردّ الاخذ والضرر ظلماً . يجب ان يكون بمقدار مال الغير المسلوب . والضرر الملحق . والربح المُعطّل . ولو ان المضر لم ينتفع من ذلك شيًا . كقول شالستينوس الثالث ✿ نامر بان المسلوب يُرجّع بالتمام . ويُصلح الضرر بالكمال . وتوفى الاهانات للمظلومين بالاستواء . ولو لم يستبين بان المالك الجديد الظالم لم يحصل على هالقدر اثماراً . بل اجتهدوا بان يُرجّع للمالكين القدما

مما كانوا عتيدين ان يحصلوا عليه ۞ ولهذا فالسارق والمالك بنيّة مفسودة. او المضار ظلمًا فيلتزم * اولاً بان يردّ الشي المقتنى منه ظلمًا لصاحبه. لانه بقدر ما يمسكه فيوصّل اليه اهانة متعديًا حقه باستهلاكه واستعماله ماله. واذا لم يوجد فثمنه. اذ كان هو علة الضرر الواصل لصاحبه باعدامه ماله الملزوم بردّه * ثانيًا بان يعوّض كل ضرر صادر من ذلك وربح معطّل. لانه علة الامرين. ولكي تزول الاهانة. فيلتزم بان يجعل صاحبه ناجيًا من الضرر بالكلية. لان منع الربح العادل عن القريب فهو ذات ايصال الضرر له. لانه بهذا يعدم الربح الذي كان يرجوه. وله عليه حق. ويحصل على اقل مما كان عتيدًا ان يحصل عليه * ثالثًا بان يردّ كل الاثمار الطبيعية والممتزجة التي قبلها. ولو لم تكن عتيدة ان تقبل من صاحبها وليست هي في حوزته فيما بعد. ولاصار هو بواسطتها غنيًا. كقول الناموس في الكتاب الثاني والعشرين عن استخلاص الاشياء ۞ امر محقق هو ان المالكين بنيّة مفسودة يلتزمون بان يردّوا كل الاثمار مع الشي نفسه ۞ لان اثمار الشي معها تكون فتصير لصاحب الشي. وكل شيء يثمر لصاحبه. كقول الشرايع عن تقسيم الاشياء. لان الاشياء حيثما كانت فتكون لصاحبها. وتوجد لصاحبها اين ما وجدت. فيلزم اذًا ردّ الاثمار كما يلزم ردّ الشي نفسه. والان ايضًا يوجد الزام الردّ من قبل الشي الماخوذ. وان عدمت تلك الاثمار اذ تكون ممسوكة. فلا تعدم لصاحبها. بل لماسكها ظلمًا ذي التهاهل المذموم. وهكذا لا يلتزم بردّ جميع الاثمار الطبيعية والممتزجة فقط.

فقط . بل والاكتسابية المحضة ايضًا . التي كان يمكن ان تحصل لصاحبها من قبل حرصه الخصوصيّ . ولو ان المضرّ لم يستفد شيًا . كقول الناموس في الفصل عن استخلاص الاشياء ۞ انهُ لا يجب ان تُعتبر الاثمار التي حصلت فقط . بل والتي كان يمكن ان تحصل ايضًا . ومن ثمّ فيلزم تعويض كل ضرر حادث . وربح مُعطّل *

* اعلم اولًا ان الاثمار الطبيعية محضًا فهي التي تصدر من الشي بدون تعب وعناية . كالحشيش مثلًا من المروج . واثمار الاشجار واولاد البهايم . والاكتسابية محضًا فهي التي تصدر بالاهتمام والتعب . ولو حصلت بواسطة شيء اخر كانهُ الةٌ فقط . مثلًا كربح المتجر . اوكربح الة صنايعية كالقلم . اما الاثمار الممتزجة فهي التي تصدر عن الشي بواسطة الاعتناء والتعب . كاثمار الحقول والكروم . ويضاف اليها ثمن وكرى البيوت . وباقي الاشياء الممكن استيجارها . لان ثمن وكرى الاشياء فهو ثمرها الذي يصدر بواسطة استعمالها . وهو ثمنٌ معتبرٌ ويُعطى لاجل استعمال الشي فقط . كقول الناموس في الفصل السادس والثلاثين عن الرباء . فهذه الاثمار تُدعى مدنيةً وتحق لصاحب الشي . كما في الكتاب الخامس عن استخلاص الاشياء حيث قيل ۞ ان البيت الذي يخصّك من وراثة امك . واظهرت ان خصمك قد اختلسهُ منك ظلمًا . فحاكم الاقليم قد امر بان تُردّ لك الاثمار مع ساير المداخيل التي قبلها . او التي كان عتيدًا ان يقبلها . وكل علة ضرر ناتج ايضًا ۞ ولكن الاثمار الاكتسابية فقط . التي لم يكن قبلها صاحب الشي . فلا يلزم ردّها .

بما انها ليست باثمار شيء اجنبيّ. بل هي شطارطةٌ خصوصيةٌ. كمَن يتاجر بدراهمُ مسروقةٍ. فلا يلتزم بان يردّ الربح. بل بان يردّ الدراهم المسروقة. وان يصلح الضرر الناتج ويعوّض الربح المعطّل *

* اعلم ثانيًا ان الزروع ونظايرها اذا كانت اجنبيةً فلاتثمر لصاحبها بل لصاحب الحقل. كقول الناموس في الكتاب الخامس والعشرين في الفصل عن الرباء ۞ كل ثمر لايُكتسب من قبل حق الزرع بل من حق الارض ۞ لانهُ بالحقيقة يُنسب للارض اكثر مما يُنسب للزرع الذي قد مات ولكنهُ قد أُحيي واُعبل من الارض. ولهذا مَن يزرع في حقله حنطةً اجنبيةً مسروقةً. فلا يلتزم بترجيع الزرع. ولكن حنطةً نظيرها بالكيل. مع ردّ الضرر الحادث. وتعويض الربح المعطّل. ان كان حصل من ثمّ لرب الحنطة *

* اعلم ثالثًا ان ردّ الاثمار يجب ان يُفهم بعد اخراج الثمن والتعب والمصاريف. التي كان يجب ان تُفعل من صاحبها لكي يربحها ويحفظ الشي ويصيّرهُ افضل. وبهذا يزيد ثمن الشي لصاحبه. لانهُ اذا حصلت هذه فلا يصدر ضررٌ لصاحب الشي البتة. بل تحصل المساواة *

* السوال الثامن في هل ان المضرّ ظلمًا يلتزم بان يوفي شيًا قصاصًا عن الزلة *

* اجيب انهُ لا يلتزم قبل حكم القاضي. لان المقاصرة تخص القاضي. ويلتزم بعد الحكم بوفاء القصاص. لان القاضي لهُ سلطانٌ لوضعه. والحكم العادل يلزم ذمةً كقول القديس توما في البحث الحادي والستين *

السوال

* السؤال التاسع في هل ان السارق أو المالك ظلمًا والمضر يلتزم برد الشي اذا كان ايلًا للعدم عند صاحبه *

* اعلم اولًا ان المالك بنيّة ردية فهو الذي يأخذ مال الغير ظلمًا. او يمسكه او يستعمله او يغيره ظانًا او مرتابًا انه اجنبي. او انه لا يملكه شرعيًا. او انه يحكم بجهل مذموم انه له *

* اعلم ثانيًا ان المالك بنيّة سليمة هو الذي يقتني شيًا اجنبيًا حاكمًا بفطنة انه له. ومن ثم فالنيّة السليمة لا يمكن ان تصدر من الجهل. الذي لا يمكن ان يعذر من الخطاء المميت. اي ان يوخذ الشي ويهمل الفحص لمن هو. لانه حينيذٍ لا يمكن ان يظن بفطنة بانه اقتناه اقتناءً عادلًا *

* اجيب اولًا ان المالك ظلمًا يلتزم برد مال الغير اذا لم يكن ايلًا للعدم عند صاحبه الّا بواسطة اهانة الغير. بالسرقة مثلًا. فهذا راي عام. لانه كما ان ذاك بفعله الاهانة يلتزم بالرد. هكذا انت اذا سبقت وعرفت فتلتزم برد الضرر بالتمام. لانك حينيذٍ تكون علة الضرر كله *

* اعلم ثالثًا ان الشي اذا عدم بغش وخبث المالك ظلمًا. لانه اما انه يكون قد خسره بزلة ثقيلة. او انه باتتباه كسره او احرقه او غيره الخ * فيلتزم حينيذ ان يعوض ثمنه. فهذا راي عام لانه يكون علة تعطيل الشي الذي عدم حقًا بخبث المالك ظلمًا. وبسبب الضرر طلبًا فيصير من ثم الزام الرد الذي لا يزول بسبب العرض المفاجي. كمن يقتل اليوم بطرس لمعرفته انه في الغد لعتيد ان يفترس من الاسد

الاسد . فيكون علة ظالمة لموت بطرس ويلتزم بالردّ . ويتضح الامر اكثر ايضاحًا . اذا معرفة تلاف الشى الاجنبيّ وخطر عطله لم يستبين فى الزمان الذى كان عتيدًا ان يعدم فيه او يتعطل من قبل الذنب . لانه اذا لم يستبين ذاك الخطر فالشى حينيذ يُعتبر عند الناس كانهُ لم يكن عتيدًا ان يعدم فيما بعد . فهذا الاعتبار اذًا كلهُ قد سُلب من المالك ظلمًا . ومن ثمّ فقد صار غريمًا ومديونًا بهذا نفسه . ويقبل على ذاته ثقل الالزام لوفاء هذا الدين . ولا يُحلّ منهُ بتوضيح صيرورة الخطر المُفترض . بان الشى كان عتيدًا ان يعدم ويصير اقل ثمنًا . وهذا لا يصيّر الشى اقل ثمنًا لانهُ قد تعطّل ظلمًا . ويجب ان يُعتبر مقدار كمية الضرر الصادر نظرًا الى كل هذا الزمان كقول ديلوكو *

* اجيب ثانيًا انهُ يلتزم ايضًا بردّ مال الغير الذى عدم عندهُ صدفةً . اذا لم يكن متحققًا انهُ كان عتيدًا ان يعدم عند صاحبه . لانهُ فى الشك حظ البرى هو افضل . وصاحب الشى لهُ حقٌ بينٌ بان يقبل مالهُ او ثمنهُ . بل انهُ حسب راى كثيرين يلتزم ولو كان متحققًا بان الشى كان عتيدًا ان يعدم عند صاحبه ويتعطّل صدفةً . او انهُ يُنهب من الاعداء عدلًا * اولًا لان مَن ياخذ مال الغير او يمسكهُ ظلمًا فانهُ يلحق بصاحبه اهانةً يتعلق بها ذاتيًا الزام الردّ . فيكون ذلك اذًا عرضيًا . ان حدث تعطيلهُ عند صاحبه صدفةً * ثانيًا لانهُ بظلم إخذ وبظلم إبتدى ان يمتلك . ومَن يمتلك بظلم فهو دايمًا فى تاخير الردّ . ومَن هو فى التاخير فيلتزم فى حال

الصدفة ايضاً لان التاخير يجذب اليه خطر الشي كقول الناموس *
ثالثاً الحدوث التابع لا يصيّر السارق والمالك ظلماً بالآ يوصلان على الحقيقة ظلماً . بل يفعل فقط بانه بعد انه صادر عن علة اخرى ومن لاجل الاخذ ظلماً التزم مرة . فلا يحل فيها بعد لاجل الحادثة المفاجئ صدفة *

* اعتراض اول لا يحصل ضرر البتة من قبل الاهانة لمن اتضح انه كان عتيداً ان يخسر ماله صدفة . ولو لم تكن حصلت له اهانة بالكلية . ومن ثم لم يحصل له ضرر اكثر مما كان عتيداً ان يحصل له . ومن الاهانة يصدر الزام رد الضرر الصادر منها فقط *

* اجيب ان الضرر الواصل لصاحب الشي ينسب الى الحال الذي عدم به ماله بواسطة الاهانة . التي يلاصقها الزام الرد *

* اعتراض ثانٍ قد ترتب في الشرايع بانه اذا انا استكريت سفينة لكي اوسق تجارتي والنوتي غصباً عني نقل تجارتي الى سفينة ادنى حيث غرقت ارزاقي معها فالنوتي يلتزم لي بالضرر ان كانت السفينة الاخرى وصلت سالمة . ولكن لا يلتزم اذا غرقتا السفينتان معاً في هذه السفرة . لان تجارتي لكانت غرقت بالمساوى في السفينة الاولى المستكراه كما في الثانية *

* اجيب ان القول هنا ليس هو عن المالك ظلماً الذي يقتني مال الغير ظلماً كما هو في موضوعنا هذا * ولكن اذا انا اخذت مال الغير الذي كان عتيداً ان يعدم بالحريق او على نوع اخر عند صاحبه وبعد زوال الخطر لم ارجعه حالاً وبعد ذلك عدم عندي فمع انه

انه لم يكن عنيداً ان يعدم عند صاحبه ولا يتعطل لو اني ارجعه حالاً فهل يلزم ان ادفع ثمنه *

* اجيب حاشا ذلك مع جمهور العلماء . لان هذا الشي السالم والباقي من الخطر فهو يخص صاحبه . ومن ثم فيجب ان يردّ له حالاً . وان لم يردّ فتحصل له اهانة بواسطة مسكه ظلماً . الذي هو علة العطل . لانه لم يكن عنيداً ان يعدم عند صاحبه *

* السوال العاشر في هل انه لاجل الاهانة يجب ان يصير فعل الردّ بموجب الثمن الغالي الذي كان للشي من زمان مسكه *

* اجيب اولاً انه اذا رزق الغير حصل عند السارق او المالك ظلماً على حالة لها ثمن كان قبل ان يسرق من اللص او يوخذ من المالك ظلماً . فيلتزم ان يردّه بموجب الحالة التي كانت له حينيذ . لان في الوقت الذي اخذ فيه كان يساوي اكثر ثمناً . و باخذه له اوصل لصاحبه ضرراً اذ اعدمه رزقه ظلماً على تلك الحالة . وعطل عليه فرصة بيعه باكثر ثمن *

* اجيب ثانياً انه اذا الشي عند المالك ظلماً حصل اخير واجود باطنياً وجوهرياً . كالعجل مثلاً اذا صار ثوراً . او خارجياً وعرضياً اذا زاد ثمنه لاجل كثرة المبتاعين . فيجب ان يردّ لصاحبه على هذه الحال ان وجد . لان الشي لا يزل في ملكه . وجودة الشي وزيادته تخص تملكه . وان لم يوجد ذلك الشي وقد ابيع باغلى ثمن مما كان يبيعه صاحبه . فيجب ان يردّ كل الثمن الماخوذ لصاحبه . بما ان الثمن هو ايضاً له . لانه ثمن رزقه . واذا الشي عدم

صدقة .

صدفةً. او ابيع بادنى ثمنٍ. او آل الى حال او ثمن ادنى او صرف. فيلزم ردّهُ لصاحبه بموجب الثمن الذى كان يساويه اذ كان اجود واحسن. لو ان صاحبهُ وقتيذٍ باعهُ. او ان الغير انضرّ باشترايه باغلى ثمنٍ. لان المالك ظلمًا هو علة عطل الربح وحصول الضرر. وكذلك قل اذا كان مرتابًا هل صاحبهُ قد حصل على ربحٍ من قبل جودته. وباىّ ثمنٍ كان عتيدًا ان يبيعهُ. كقول جمهور المعلمين. لانهُ قد عدم فرصة الربح وبيعه باغلى ثمنٍ. التى ربما كان مارسها. لانهُ فى حال الشك حظ البرى. وحظ من يملك حقًا على النجاة من الضرر هو افضل. وحسب راى كثيرين يجب ان الردّ يكون بموجب الثمن الازيد. ولو لم يكن صاحب الشى عتيدًا ان يستعملهُ وقتيذٍ. ولم يكن باعهُ باغلى ثمنٍ. لان الشى اذا صار عند المالك ظلمًا افضل واشرف. فجودتهُ وحسنهُ يكون لصاحبه. ولهُ يحق فى هذه الحال. فقد حصل اذًا لصاحبه ضررٌ واهانةٌ اذ عدم رزقهُ فى الحالة الافضل والاجود. وهذا المسك فهو اهانةٌ جديدةٌ متميزةٌ. ومنها يصدر حالاً الزامٌ ترجيعه مع هذه الجودة والزيادة. والالتزام الناتج عن الاهانة لايزول الّا بالردّ فقط. ولو ان صاحبهُ لم يحصل على ضررٍ بالكلية نظرًا الى الحالة العتيد ان يؤول اليها اذا حفظهُ الى زمانٍ يصير فيه بادنى ثمنٍ. ولكنهُ يحصل على ضررٍ نظرًا الى الحال السابق. اذ كان الشى لصاحبه باغلى ثمنٍ. وقد عدم من ثمّ ظلمًا وعدوانًا هذا الثمن الاكثر الذى كان يحق لهُ. يتاكّد مما قيل فى الكتاب الثامن من الناموس عن الصفقة ❁ فيسال هنا اذا

ترجّع الشى لصاحبه من السارق ففى اىّ زمان يجب ان يُعتبر ثمنه فيُجاب انهُ يجب ان يتعين فى الزمان الذى كان فيه باغلى ثمن ولم يكن ممكنًا ان يكون بازود . وخاصةً اذا الشى تعطّل فالسارق لا يتبرّا بترجيعه لهُ . لانهُ يستبين انهُ دايمًا استعمل التهاهل ٭

* اعتراض ان الردّ يجب ان يكون مساويًا الضرر الناتج فقط . والحال انهُ وقتيذ لم يحدث ضررٌ نظرًا لثمن الشى الازود . لان زيادتهُ لم تكن من ثمّ عتيدةً ان تحصل لصاحبه . بما ان صاحبهُ كان عتيدًا ان يبيعهُ قبل زمان تلك الزيادة ولم يُقتسر فى ذلك الحين على ان يشترى شيًا غيرهُ *

* اجيب ان الضرر قد حصل لصاحبه نظرًا الى الحال الاول : الذى به كان مالكًا شيًا اكثر ثمنًا . وقد عدم مالهُ اذ كان حقًا افضل واجود *

* السوال الحادى عشر فى اذا واحدٌ وضع فعلاً وصدر منهُ ضررٌ لاخر هل يلتزم بردّ الضرر *

* اجيب اولاً انهُ اذا صدر الضرر للاخر من قبل فعلك الردىّ اوالباطل الذى كان من ثمّ خطرًا اما بذاته اما بظروفه . فتلتزم وقتيذ بالردّ . ولو انك اجتهدت بالاّ يحدث او انهُ لم يكن لك قصدٌ بذلك * اولاً لان هذا الضرر هو لك اختيارىٌ بالكفاية فى العلة . اى فى فعلك الردىّ الخطر الذى صدر منهُ * ثانيًا لانك اوصلت للقريب اهانةً مضرةً . الذى كان لهُ حقٌ بالاّ تفعل به ذلك الفعل الردىّ الخطر . وبالعكس اذا الضرر حدث للاخر من فعلك الغير الردىّ

الخطر فقط. ولكنهُ مفيدٌ لك وكان لك من ثمَّ حقٌ على فعله. بشرط انك تستعمل الحرص الواجب لمنعه الممكن استعمالهُ مع وجود هذا الفعل الجايز. فوقتيذٍ لا يحسب عليك اذ تستعمل حقك. كما فى الفصل الحادى والثلاثين من الناموس ٭ لا يستبين انهُ يفعل اهانةً مَن يستعمل حقهُ ٭ وفى الكتاب الثالث والتسعين بعد المائة عن قواعد الناموس ٭ لا احدٌ يصدر ضررًا. ما لم يفعل ما لا يحق لهُ ان يفعلهُ ٭ ولكن اذا لم تستعمل الحرص الواجب ليلّا يحدث ضررٌ للاخر فتلتزم حينيذٍ بردّ الضرر. لان كلًّا يلتزم شرعًا ان يعتنى بالّا يحدث من قبل فعلهِ ضررٌ للقريب. بما ان القريب لهُ حقٌ بالّا يلحقهُ ضررٌ بدون علةٍ شرعيةٍ وسلطانٍ عادلٍ. ومن ثمَّ فتلتزم بتعويض الضرر اذا لم يكن لك حقٌ لان تفعل شيًا خطرًا ولو كان غير ردىّ. كمَن يصنع حفرةً فى طريقٍ ليقتنص وحشًا. فيلتزم بردّ الضرر كقول الناموس ٭

٭ اجيب ثانيًا انهُ يلزمك ان تعوّض الضرر الحاصل للقريب من قبل ذنبك. اعنى بفعلك الردىّ او الغير المفيد إن قصدت ذلك الضرر. ولو انهُ غالبًا لم يصدر منهُ ضررٌ بالكلية. لان هذا الضرر بذاته يكون لك وقتيذٍ اختياريًا. وتكون انت بالحقيقة سببهُ. لانك باستقامةٍ اصدرتهُ بفعلك الردىّ الغير المفيد ٭

٭ اجيب ثالثًا انهُ يلزمك ردّ الضرر المتأتى على القريب من فعلك الردىّ الغير المفيد. ولو انهُ غالبًا لم يصدر منهُ ضررٌ البتة. ولا انت قصدت ذلك. ان سبقت فرايت امكانية صدوره ٭ اولًا لان

ذاك

ذاك الضرر يكون ساعتيذٍ لك اختياريًا بفعلك الرديّ كانهُ فى الغلة . او اقلهُ فى السبب المساوى العلة * ثانيًا لانك اوصلت اهانةً بالقريب . الذى كان لهُ حقٌ بالاّ تفعل هذا الفعل الرديّ فى ظروفٍ كذا . اى مع خطرهٍ . ولوانك من جهةٍ اخرى احترست فى الغاية . كقول القديس توما فى البحث الرابع والسبعين *

* اجيب رابعًا انهُ لا يلزمك ردّ الضرر الصادر من فعلك الردى الغير الخطر اذا لم تقصدهُ . ولم يمكنك ان تسبق وتعرف حدوثهُ . لانهُ لايمكن ابدًا . او ربما ابدًا صدورهُ من فعلٍ كذا فى ظروفٍ كذا . لان هذا الخطر لا يكون لك حينيذٍ اختياريًا لا فى ذاتهِ ولا فى اخرهِ بما انك لم تقصدهُ ولم يمكنك ان تسبق وتعرفهُ . ولا يُطلب الحرص حيث ليس خطرٌ . ومن ثمّ مَن يصعد الى شجرةٍ ليسرق اثمارًا . وسقط صدفةً على رفيقهِ فقتلهُ بدون قصدٍ . فلا ذنبُ عليهِ من قتلهِ . ولا يلتزم لصاحبهِ بالتعويض . لانّ هذا الصعود ولو كان غير جايزٍ . الاّ انهُ لم يكن خطرًا . ومن ثمّ لا يُعدّ عليهِ ذنبًا الاّ السرقة فقط . ولكن حيث يقول القديس توما فى الموضع المذكور ۞ ان مَن يفعل شيًا غير جايزٍ وينتج منهُ موتٌ للغير . فيكون مذنبًا بقتلهِ ۞ فيفترض بان ذاك الشى يكون احيانًا خطرًا اقلهُ من قبل الظروف *

* السوال الثانى عشر فى هل انهُ فى حال الشك عن ضررٍ ناتجٍ من الفعل الرديّ المضرّ بذاتهِ يصدر الزامُ الردّ *

* اجيب اولاً ان مَن يضع فعلاً رديًا مانعًا ربمًا اويكون مضرًا بذاتهِ . وشك

وشك في هل ان ربح الغير قد تعطّل حقًا او لحقهُ ضررٌ ما • فيلتزم بالردّ حسب الشك . او بقدر اعتبارهِ حقيقة حصول الضرر . اذ قد صار علةً رديةً للخطر الذي حصل للغير بانهُ ربما ينضر . ولم يتضح بانهُ لا ينضر . فظلمٌ على الحقيقة هو . بان البريّ في شكٍ كذا يقبل كل الخطر المحقق . والاخر يكون ناجيًا من كل الزامٍ . واكثر من ذلك من يكون متحققًا الفعل الرديّ الصادر منهُ الكافي بذاتهِ لاصدار الضرر . ومتحققًا الضرر الناتج ايضًا . ولكنهُ يرتاب فقط في هل انهُ صدر من فعلهِ . فيلتزم بالردّ اقلهُ نظرًا الى الشك واعتبار الخطر . قلتُ اقلهُ . لانهُ كقول ليسيوس ومعهُ كثيرين . يلتزم بكل الضرر * اولًا لان التملّك هو عوض الفعل الرديّ الذي صدرت عنهُ هذه النتيجة . ما لم يتضح النقيض * ثانيًا لان افتراض الناموس هو الزم اذا لم يتضح الحق المضادّ . والحال انهُ يوجد حينئذٍ افتراض الناموس بان الضرر قد صدر من ذلك الفعل . مثلًا من الشور الرديّ . كقول الناموس في القاعدة الخامسة والاربعين ✿ فلنمعننّ النظر في الاشياء الغويصة الى ما هو اكثر صدقًا . او الى ما هو معتادٌ ان يحدث غالبًا ✿

* اعتراض ليس هو امرًا عادلًا . بان الواحد يلتزم بالردّ لاجل افتراضٍ ممكنٍ فقط . نظير ما يلتزم من يوصّل ضررًا عن معرفةٍ كاملةٍ *

* اجيب انهُ يكون امرًا عادلًا متى اتضح انهُ اذا وضعت علّة الضرر الردية فالضرر يصدر . لانهُ في حال الشك في هل ان الضرر

نتج حقًا من ذاك الفعل ام لا . فحظ المالك والبرى هو افضل . وكذا قل عن الاهمال الردىّ . اى اهمال الشى الواجب عدلًا . ان وقع الريب فى هل ان الضرر صدر من هذا الاهمال ام لا . بما ان الاهمال الردىّ فى الاداب هو مساوٍ للفعل الردىّ *

* السوال الثالث عشر فى هل ان من بالكفاية يحرض اخر بمثله فقط ليصدر ضررًا . ايلتزم بردّ الضرر الصادر من ذلك . اذا ذاك لم يشا ان يردّ الضرر *

* اجيب ما كتنًا ذلك اذا كان متحققًا انه لممكنٌ بان هذا الضرر لعتيدٌ ان يحدث * اولًا لانهُ وضع فعلًا رديًا خطرًا نظرًا الى الظروف . وسبق فراى ان منهُ لعتيدٌ ان يصدر ضررٌ للقريب . فقد اوصلهُ اذًا اهانةً . لان كلًا لهُ حقٌ بان لا احدٌ يضع فعلًا رديًا مع خطر ضررهِ * ثانيًا لانهُ بالصدق حرّض الاخر ليصدر الضرر . ويكون من ثمّ علة الضرر الناتج عن التحريض بمثله . كانهُ ناتجٌ عن شورهِ * ثالثًا لان من يضع سببًا لضرر بدون علةٍ موجبةٍ فيكون علة الضرر . كقول الناموس فى الفصل الاخير عن الاهانة ۞ ان من قدم سببًا فيستبين انهُ اصدر ضررًا ۞ وكذا قل عمّن كان قادرًا او ملزومًا ان يعرف بان الضرر لعتيدٌ ان يحدث *

* السوال الرابع عشر فى هل ان الواحد يلتزم بردّ الضرر الصادر من عبدهِ او بهيمته او ابنهِ *

* اجيب اولًا انهُ يلتزم قبل كل حكمٍ نظرًا الى الزلة ان كان قد تكاسل بالاحتراس . فذاك الضرر وقتيذٍ يكون لهُ اختياريًا فى اهماله

اهماله الحرص الواجب . ومن ثمّ فبواجب يعدّ عليه . ولذلك من كان عنده حيوان شرس ولم يضبطه فى البيت مقفولًا عليه او مجنزرًا . فيلتزم بكل ضرر ينتج عنه . ولهذا السبب عينه من كان مسلطًا على الاخرين فيخطى ضدّ العدل ويلتزم بالردّ شرعًا . اذا كان من ثمّ خطر الضرر ولم يحترس مجتهدًا بالّا يحدث عن مروسيه . لان السيد والاب يلتزمان شرعًا بمنع الضرر الممكن صدوره عن مروسيه او بهايمه ايضًا *

* اجيب ثانيًا انه اذا الضرر الصادر كان من ثمّ بدون ذنب اختياريّ للسيد . فيلتزم بان يدفع بدل الضرر العبد او البهيمة . او انه يعوّض الضرر . كقول الناموس المدنى فى الترتيبات عن الافعال المضرّة . والقانونى فى الفصل الاخير عن الاهانات ۞ ان افتكرت بان حيواناتك هى مضرّة . فتلتزم شرعًا بالوفاء ما لم تدفعها بدل الضرر لتنقذ ذاتك . ولكن لايفيد ذلك لانقاذك ان كانت من ثمّ بهايم شرسة . اومن ذات طبعها مضرّة . ولم تجتهد معتنيًا بالاحتراس الواجب ۞ فهذه الشرايع ليست هي للقصاص . بل للنظام والترتيب . وتناسب جدًّا للانصاف والعقل النطقى . وذلك بما ان الحيوانات والعبيد ليسوا باحرار . بل ان كلما هو لهم فهو لسيدهم . فالشرايع العادلة اذًا قد رتبت . بانه كما ان كل فايدة تحصل من قبلهم فهى لسيدهم . هكذا ايضًا كل ضرر يصدر بسببهم فيعدّ على سيدهم . ما لم يشا دفعهم بدل الضرر الصادر عنهم . لان من يقبل الفايدة يجب ان يقبل الضرر ايضًا . كقول الناموس فى القاعدة الخامسة والخمسين

والخمسين ومن ثمّ فهذه الشرايع تلزم قبل كل حكم. ما لم يُطلب الحكم من قبل عادة مستحلّة شرعيًا. وهكذا يجب ان يُقال عن هذه في محكمة الذمة. ولو ان القاضي العادل بعد معرفته الحق قد حكم عليها. كقول سنكيس وغيره. وكذلك مَن حذف او طرح من شباك بدون تنبه سابق شيًا اصدر ضررًا. فراس تلك العيلة الساكنة ذلك المنزل يلتزم بوفاء الضرر مضاعفًا. ولو صدر ذلك بدون ذنبه. كما قيل في الكتاب الاول والسادس من الناموس. عن اوليك الذين يطرحون ۞ يلزمك الوفاء عن ذنب اهلك ومساكينك ۞ ولكن حسب راى كثيرين اذا رب البيت كان خاليًا من كل ذنب فلا يلتزم بان يعوّض شيًا قبل اجراء الحكم. لان هذه الشرايع قد قُبلت بالعمل على هذا النحو. وهذا فليس هو ضروريًا لغايتهنّ. ولكن بعد الحكم يلتزم ذمةً بان يطيع امر القاضي. بما انهُ لا يستند على افتراض الزلة. بل على الشرايع التي رتبت هكذا لاجل خير الجمهور والسلامة العامّة. بان السادات يحترصوا مجتهدين بالّا يصدر للاخرين ضررٌ من مروسيهم *

* اجيب ثالثًا ان الاب لا يلتزم بذنب الابن. ولا بتعويض الضرر. ولا بدفع ابنه ان حدث ذلك بدون ذنب الاب *

* السوال الخامس عشر في هل ان مَن منع الغير عن اكتساب خيرٍ ما يلتزم بالردّ *

* اجيب اولاً ان مَن يمنع اخر على اىّ نوعٍ كان. ولو كان ذلك بالطلب او بالشور فقط. اقلهُ بدون علةٍ موجبة بالّا يربح خيرًا واجبًا

واجبًا لهُ شرعًا. ان كان لهُ حقٌ فى الشى. اوعلى الشى فقط. فيخطى ضدّ العدل ويلتزم بان يردّ الضرر كلهُ. فهذا راى الجميع. لانهُ بذلك صار علةً رديةً بنقضهِ الحق الذى للغير على امتلاك الشى. ومن ثمّ اذا كان للغير حقٌ فى الشى. فالمانع يلتزم بان يردّ ثمنهُ. وان كان فقط حقٌ على الشى . مثلاً بواسطة وعدٍ مقبولٍ او انتخابٍ وغيرِ ذلك. فيلتزم بتعويض ذلك الحق حسب اعتبار ذوىّ الفطنة . وهكذا قل عمّن يمنع الغير ليلا يستعمل حقهُ . مثلاً بالاّ يمارس صنعتهُ او يكرى بيتهُ او حقلهُ او يطلب شيًا . لان كلاً لهُ حقٌ على استعمال حقهِ. لان الحق حينيذٍ يتعطّل *

* اجيب ثانيًا ان منُ يمنع احدًا بالغصب او بالخيانة او بالغش او بالتهديد او بالوعيد او بالتهمة او بالكذب او بنوعٍ اخر رديّ بالاّ يقبل وظيفةً اودرجةً كان يستحقها . اوخيرًا اجنبيًا غيرواجب لهُ شرعًا . كالموهبة مثلاً او الوصية الخ * فيلتزم بالردّ كما تحكم ذوو الفطنة حسب الرجاء الذى كان لهُ. فهذا راى الجميع كقول سنكيس . لان الممنوع ولو لم يكن لهُ حقٌ صرفٌ على خيرٍ كذا . ولكن كان لهُ حقٌ بالاّ يُمنع عن قبولهِ بخيانةٍ او غشٍ او على نوعٍ اخر جايزٍ. ولكى تكون لكلٍ حريةٌ تامّةٌ لان يهبهُ. فقد حصلت اذًا لهذا اهانةٌ يجب تعويضها . ومن ثمّ ان كان قد استعمل الغصب. او الخيانة نحو منُ منعهُ بالاّ يقبل ذلك الخير. كمنُ يمسكهُ غصبًا او يتهددهُ او يغشهُ بالاّ يطلب . او نحو المُعطى متهددًا لهُ ان اعطى او اقنعهُ كذبًا بان الاخر غير مستحقٍ * قلتُ حسب

الرجاء الخ * لانهُ لا يلتزم بالمساواه اذ انهُ لم يكن من ثمَّ قَبل تلك الموهبة . ويمكن منعها على انواعٍ شتى كقول القديس توما فى الفصل الثانى من البحث الثانى والستين . واذا لم يكن من ثمَّ رجاءٌ فلا يلتزم بردّ الضرر لانهُ لم يمنع شيًا . وان كان رجاءٌ ولو زهيدًا فليعوض حسب حكم ذوى الفطنة . ولكن منْ يمنع بالغصب او بالغش الغير المستحق عن قبول وظيفةٍ ودرجةٍ كنايسيةٍ . ولو اخطاءً لكنهُ لا يلتزم بتعويض الضرر . اذ لم يلحق بهِ اهانةٌ نظرًا الى هذه . اذ ليس لهُ حقٌ عليها حتى ولا شرطيًا او متعلقًا بارادة الواهب المعتوقة . بما انهُ غير جايزٍ البتة منح الوظايف والدرجات للغير المستحقين . وكذلك منْ يمنع قبول الدرجات لمنْ يستحقها ولهُ رجاءٌ بذلك . ولكن لكى تُعطى لمنْ هو اكثر استحقاقًا . فلا يلحق بهِ اهانةٌ بمنعهِ ولا يلتزم بالردّ . اذ لا يمتلك حقًا حتى ولا بعيدًا لكى يتقدم على منْ هو اكثر استحقاقًا . ولكن اذا منعهُ بواسطة الثلب والتُهم . فيلتزم بردّ العرض كما قيل اولاً . ونظير ذلك ان منع بواسطة التوسلات او التوصيات بان تُعطى لمنْ يساويهِ استحقاقًا . اذ لا حقّ لهُ بان يتقدم فى الخير العام . ولم يُمنع بطريقةٍ رديةٍ . ويجوز لك الطلب لاجل منْ هو مساوٍ استحقاقًا . وبالعكس ان صار المنع بطريقةٍ غير جايزةٍ . فوقتيذٍ تلتزم بالردّ حسب ثبات رجاوهُ . اذ لهُ حقٌ بالاّ يُمنع ظلمًا . وتعطى الدرجة لمنْ ليس هو اكثر استحقاقًا *

* اجيب ثالثًا ان منْ يمنع مستحقًا . ولو بدون اغتصابٍ او غش

غش او نوع اخر ردى بالا يقبل درجة او وظيفة لكى تعطى للغير المستحق . فيلتزم بالرد للكنيسة او للجمهور الذين اوصلهما الضرر ظلمًا . فهذا راى الجميع . لان الكنيسة او الجمهور لهما حق بالا يلحقهما ضرر البتة . وكذلك قل عمن منع على نوع ما . ولو كان جايزًا . الاكثر استحقاقًا لكى تعطى الدرجة او الوظيفة للاقل استحقاقًا . لان الكنيسة والجمهور لهما حق بان يكون لهما خدام صالحون ومدبرون امينون . ولكن كقول كثيرين لا يلتزم بالرد للممنوع . بما انه لم يثلم العدل البدلى نحوه . اذ لا حق له من قبل هذا العدل على الدرجة او الوظيفة . لانه لا حق له فى الشى . ولا على الشى حتى تجب له هذه الوظيفة او الدرجة . ولا ان ينالها بواسطة هذا الحق *

* اجيب رابعًا مع جمهور المعلمين ان من بدون اغتصاب او غش او طريقة اخرى ردية . يمنع احدًا بالا ينال خيرًا غير واجب له شرعًا فلا يلتزم بالرد . لان الممنوع لم تصر له اهانة اذ لا حق له على ذلك الخير . والمانع يدع كلًّا فى حريته بان يهبه ان اراد . لانه لم يستعمل ولم يمارس طريقة غير جايزة البتة . ولا يناقض ذلك بان الاخر اعتمد ان يهبه . لانه بدون ظلم يمكنه دايمًا ان يغير قصده . فيمكنه اذًا ان ينعطف الى هذا بطريقة غير ردية . لان البغضة ونية ايصال الضرر بطريقة غير ردية . لاسيما فى الاشياء الممكن الضرر بها بدون ظلم فليست هي خطاء ضد العدل . بل ضد المحبة فقط . ومن ثم لا يلتزم بالرد من بدون اغتصاب او غش او طريقة اخرى

ردية. بل بالتوسل والتجمّل فقط يصيّر الاخر بالّا يجعل وارثهُ ذاك.
او ان يرجع بوصيته او بغيرها مرتبًا وارثًا اخر. او ان يهب بعض
خيرات. اذ لا حقّ لاحد على الوراثة ما دام الموصى حيّ وله حرية
بان يغير ويبدل وصيتهُ كيفما شاءَ حسب اختياره. ولكن منع
الغير بدون علة موجبة عن قبول ما لايحق له شرعًا بطريقة غير
ردية فهو ضد المحبة. التى تلزمنا. ان نريد الخير لقريبنا. وتمنعنا
ايضًا عن ان نفعل بالغير ما لانريد ان يُفعل بنا *

* ولكن ما العمل اذا انا بجهة الانشراح والشرب اعقتُ وكيلًا
او ساعيًا او مرسالًا مبعوثًا فى امرٍ مُهمّ مثلًا لطلب وظيفة او درجة
الخ * مع معرفتى ان هذه الاعاقة هي مضرةٌ جدًا لمرسله *

* اجيب انك تخطى ضد العدل وتلتزم بالردّ كقول ديلوكو
وغيره. لان المُرسِل له حقٌ بان وكيلهُ او مرسالهُ او خادمهُ
يجرى مسرعًا ويحذر الاعاقة جدًا. ويلتزم بذلك شرعًا. وانت
بمعرفة قد منعت تكميل هذا الحق وتمامهُ. واعقت الشى الذى لهُ
عليه حقٌ. والحال ان مَن يمنع بمعرفة على اىّ نوع. ولو كان
من ذاته جايزًا. استعمال حق الغير. او الشى الذى لهُ عليه حقٌ.
فانهُ يلحق به اهانة. اذ يتعدّى حقهُ ومن ثمّ فيلتزم بردّ الضرر
الناتج من ذلك. وكذا قل اذا عوقت خادم الغير على اىّ نوع كان
مع معرفتك ان هذه الاعاقة هى سببُ ضرر لسيده. الذى يلتزم
الخادم شرعًا بان يتجنبهُ. لانك بهذا تساعد الغير على الشر وتكون
حينئذٍ علةً ادبيةً لهذا الشر *

السوال

* السوال السادس عشر فى هل ان الاشياء المكتسبة بفعل ردىّ يلزم ردّها *

* اجيب اولاً ان المقبولة هكذا قبل الفعل الردىّ فيلزم ردها. هذا راىٌ عامٌ. لان هذه لا تُعطى الاّ بشريعةٍ. وهو ان القابل يلزم ذاته بفعل الشر. الذى من المستحيل ان احدًا يلتزم به. ومن ثمّ فالاعطاءُ هو باطلٌ. وكذلك تملك الشى لا يكون قد نُقل. كقول الناموس فى الفصل الاخير عن العهود *

* اجيب ثانيًا انهُ بعد تمام الذنب يمكن اقتنى الثمن. ما لم يكن المكسب باطلًا من قبل شريعةٍ ما. او ان القابل يحصل عاجزًا عن ربح هذا الهلك. كقول القديس انطونينوس وكثيرين معهُ * اولًا لان القابل ليس هو عاجزًا عن هذا الربح. والثمن فهو اختيارىٌ بالكلية. لا كانهُ ثمن الخطية الذى هو شرطٌ وبدونه لا يُعطى. بل كانهُ وفاءُ الوعد المعهود * ثانيًا لان الامراه تقدر ان تقتنى ما اكتسبتهُ من الزناء. كقول الناموس فى الكتاب الرابع عن علل القبايح. والقديس توما فى الفصل الخامس من البحث الثانى والستين. وفى الفصل الرابع من البحث الثانى ۞ اذا الشريعة حرّمت الفعل الذى يقدر الواحد ان يربح به. ولكن لا الربح بعد الفعل. ولو ان الربح وقتيذٍ بفعلٍ كذا قد فعل ضد الشريعة. ولكن باقتنايه لا يفعل ضد الشريعة. ومن ثمّ فهذه يمكن ان تُقتنى ۞ ثالثًا ان الوعد بوفاء الثمن يكون صحيحًا. اذا فُهم كانهُ صار من فرضيّة الشرط المكتمل. ولو لم يصح كانهُ صار تحت شرطٍ

عتيد

عتيد ان يكمل* اما نظرًا الى الشرايع المعتاد ان يُعرض بها ضدّ هذا. فاقول انها لا تبطّل ربح الشى لاجل سبب قبيح . ولا تصيّر القابل عاجزًا عن امتلاكه . بل انها ترسم بانهُ قبل تمام الفعل يجب ان تكون تلك الشروط باطلةً . وليلاً بعد تمام الفعل يصدر حينيذٍ الالزام المدنى . الذى لاجله يمكن استيفاءُ الوعد فى الحكمة . ويتأكد ذلك مما قيل فى الكتاب الثانى عن علل القبايح . حيث الشى المقبول لاجل علة قبيحة يُترك لقابله . وفى الكتاب الثامن حيث يُقال . ان ما قد أُعطى لاجل علة قبيحة لا يمكن ترجيعهُ * قلتُ من قبل شريعة ما الخ * لانهُ اذا الشريعة الوضعية صيّرت القابل عاجزًا عن اكتساب التملك. او انها ابطلت الفعل الذى به يتعلق الربح . فوقتيذٍ الشى المقبول يلزم ردّهُ. لانهُ بشريعةٍ كذا يبطل انتقال التملك حتى وفى الذمة ايضًا . بما ان ارزاق المروسين ثمّ افعالهم يجب ان تخضع لارادة المشترع العادل نظرًا الى خير الجمهور. الذى يُقصد دايمًا بالشريعة العادلة . فاذا حصل المُعطى بواسطة الشريعة غير قابل اقتناء الشى المُعطىُ . فان رُدّ فليصر الردّ حينيذٍ للمساكين . او فليُصرف على افعال اُخر صالحة. وبالعكس فليصر للمُعطى . بما ان انتقال تملك الشى المُعطىُ هو باطلٌ. فيستمرّ اذًا فى حوزة صاحبه الاول الذى لم يعدم ذاتهُ تملكهُ الّا بانتقاله الى قابله . فان كان قد اعطى هذا الشى لاجل فعل ردىّ. فيستحق حينيذٍ ان يعدمهُ . ولكن هذا القصاص لا يجب ابرازهُ الّا من القاضى . لا من الخصوص *

اجيب

* اجيب ثالثًا انهُ نظرًا الى الاستعمال فى الاعتراف يجب ان يُوضع من المعرّف الزامٌ بان يُعطى للفقراء . او فليُصرف على افعالٍ أُخر صالحةٍ ما قد أُعطى لاجل اىّ فعلٍ ردىّ كان . اذا كان القابل غير محتاجٍ * اولاً لان الخطية تستحق مقاصرةً كذا * ثانيًا ليلاّ ينال ربمًا لاجل الخطية . ويمتلك ميلاً نحوها . ويتسهّل لهُ سبيلٌ لاعادتها والرجوع اليها *

* السوال السابع عشر فى هل ان الشى المقبول لاجل عملٍ جيدٍ قد كان لازمًا . يجب ردّهُ *

* اجيب اولاً ان المقبول لاجل عملٍ او تركٍ لازمٍ شرعًا يجب ردّهُ للمُعطى فهذا راىٌ عامٌ * اولاً لان ما يُقبل لاجل عملٍ او تركٍ لازم شرعًا فانهُ يُقبل ظلمًا . او ضدّ حق القريب . الذى لهُ على ذاك الفعل او الترك بدون مصروف . والحال ان ما يُقبل ظلمًا يجب ردّهُ . فاذًا الخ * ثانيًا لانهُ وقتيذٍ لا توجد صفةٌ او حقٌ على القبول او الاقتناء . ولا يصدر هذا من شرطٍ مثقلٍ . بما ان جوهرهُ هو ان يضع الزامًا على الجهتين . ولا يوضع الزامٌ جديدٌ على من هو ملزومٌ شرعًا . ولا يصدر عن شرطٍ اختيارىّ . لان المُعطى لم يعطِ طوعًا . بل غصبًا خوفًا من الضرر . او ليلاّ يتعطّل حقهُ . فالجواب صادقٌ هو . ولو ان الثمن قد كان أُعطى لك ممن لا تلتزم لهُ بشىءٍ فهذا راىٌ عامٌ . لانهُ يُعطى لك لاجل شىءٍ ملزومٌ ان تعطيهِ مجانًا . الذى لهُ فيه حقٌ من يتعاطى دعوتهُ ويتطلبها ويبتغيها ومن ثمّ فتبيعهُ بثمنٍ قد دُفع من صديقهِ ما انت ملزومٌ بهِ شرعًا . ولا باس ان اكملت العمل

العمل الواجب اكرامًا لمُعطي الثمن . لان هذه الاضافة لاتزيل الزام عمل الشي بدون ثمن. ودافع الثمن لا يقبل نفعًا ذا ثمن البتة. بما انهُ وهميٌ فقط. فاذًا لا ينفي الظلم * ومن ثمَّ فيخطي ضد العدل ويلتزم بالردّ مَن يقبل شيًا لاجل اعطاء الفتوة العادلة. اولاجل شهادة صادقة واجبة. اولاجل القرضة. اولاجل شيء وجدهُ. او لاجل وفاء الدين . اولكي يمتنع عن السرقة . عن القتل. عن النميمة الخ * بما ان هذه كلها هي لازمةٌ شرعًا *

* اجيب ثانيًا ان ما يُقبل لاجل عمل لازم من قبل المحبة فقط. او لاجل فضايل اخر تمكن صيرورتها بدون تعب او خطر. فيلزم ردّهُ. كقول مولينا وكثيرين معهُ. لان هذه الاعمال حسب راي كل الناس ليست هي ذات ثمن. ولا يُعطي شيٌ عوضها طوعًا ورضوانًا . بل قسرًا وجبرًا لاجل الضرورة. ومن ثمَّ مَن يقبل مالًا لكي يظهر السارق. او ما يشبه ذلك فيلتزم بردّه * اما اذا كان الفعل الواجب لاجل المحبة لا تمكن صيرورتهُ بدون تعب ومصروف او خطر. فيقول البعض ان ما يُقبل لاجله يجوز اخذهُ. ومَن يقبل او ياخذ شيًا لاجله فيخطي ضدّ المحبة فقط. بما انهُ ذو اعتبار. وغيرهم لا يميزون شيًا بل يقولون. ان ما يُوخذ لاجل عمل واجب من قبل المحبة يلزم ردّهُ. لان ما يُوخذ او يُستوفى عن عمل لا يستحق اجرةً بالكلية فهو ظلمٌ. والمُعطي فيعطي قسرًا وجبرًا خوفًا ليلّا يُعاق ما هو واجبٌ. وكقول ديلوكو ان ردّ ما يُقبل لاجل عمل واجب من قبل المحبة. فهو لازمٌ ايضًا من قبل المحبة .

متى

متى الزمت المحبة باسعاف القريب مجاناً . لانهُ مع فرضيّة وجود هذا الالزم . فاخذ الاجرة يصدّ بالكفاية كال وصيّة المحبة . لانهُ متى أُخذت الاجرة . فالقريب وقتيذٍ لا يُسعف مجانًا كا تامر وصيّة المحبة . ولكن الردّ حينيذٍ لا يصير الّا بالفساحة *

* اجيب ثالثًا انهُ متى استبان جليًا بان الشى قد أُعطى وهبةً ومجانًا فقط لتحريض القابل على العمل الواجب من قبل المحبة . فهذا لا يلتزم بالردّ . لان العطية الاختيارية المجانية فهي صفةٌ شرعيةٌ لنقبول الوهبة المجانية . ما لم يُمنع من الشريعة الوضعية بالّا يُنال امتلاك الشى المُعطىَ مجانًا . كالقاضى مثلاً نظرًا الى هديةٍ قد أُعطيت لهُ طوعًا لاجل قضاء امرٍ مُهمّ *

* اجيب رابعًا ان منُ يقبل شيًا لاجل فعلٍ أو تركٍ ايل الى فايدته فقط. اولاكرامهِ تعالى فلا يلتزم بان يردّهُ . لانهُ قد أُعطى لهُ لسببٍ او تحت شرطٍ طوعًا ورضوانًا بالكلية . اذ لا احدٌ يبتاع من اخر فعلاً او تركًا مطلقًا مفيدًا لهُ وحدهُ . كمنُ يعطى لاخر شيًا لكى يسمع القداس او يصوم او بالّا يسكر . بدون انهُ يلزمهُ بهذا الفعل الخ* ولكن منُ يقبل شيًا ليلّا يفعل انمّا محرّمًا من الشرايع. فيُغصب فى القضاء على ردّهِ . وبعد الحكم يلتزم بالردّ بما انهُ عادلٌ ومطابقٌ للشريعة *

* السوال الثامن عشر فى ما الذى يلزم ردّهُ نظرًا الى الشى الماخوذ *

* اجيب ان منُ يلتزم بالردّ نظرًا الى الشى الماخوذ فقط .

فحسب الراى العام يلتزم برد الشى الاجنبى فقط ان كان باقيًا عنده. وان لم يكن باقيًا فليردّ ما قد صار بواسطته غنيًا. والاثمار الموجودة او ما نتج عنها وصار بواسطته غنيًا . او ما كان مساويًا له . لان هذا وحده قد تبقى عنده من الشى الاجنبى . لان مقياس فعل الرد نظرًا الى الشى الماخوذ فهو مقدار امتلاك الشى الاجنبى اما بذاته اما بما يساويه . هكذا حتى انه يرد بقدر ما قد امتلكه بذاته او بما يساويه . كقول الناموس فى الفصل بالسوال عن الوراثة من الكتاب الخامس والعشرين . اما من يمتلك مال الغير بما يساويه . فهو الذى يوفّر ماله ويصرف او يهب مال الغير. او يبيعه له قد ربح شيًا ما*

* السوال التاسع عشر فى ماذا يلتزم من يمتلك بنية سليمة *

* اجيب اولًا ان من يمتلك مالًا اجنبيًا بنية سليمة ظانًا بفطنة انه ماله . فحسب الراى العام معما يستبين له انه اجنبى يلتزم برده فى اول فرصة كقول الناموس فى الكتاب الثانى والعشرين عن الوراثة . لان صاحبه له حق على امتلاكه . وان لم يرد فيعد حينئذٍ مالكًا بنية مفسودة . ويلتزم بالرد نظرًا الى الشى الماخوذ ونظرًا الى المسك الظلمى . المساوى للاخذ الظلمى . ولهذا ان تعطّل الشى صدفةً فيلتزم ان يرد ثمنه . لان ذلك حصل لتهامله المذموم . ويلتزم ان يرد الشى نفسه لصاحبه . ولا يجوز بان يدفع له عوضه دراهم او شيًا اخر بدون رضاه . لان الشى هو لصاحبه بالفردية . ولا يمكن بدون اهانة ان يقتسر صاحبه على بيعه او

تبديله

تبديله غصبًا . بما ان لهُ حقٌ على امتلاله واقتنايه . كما يتضح فى الفصل الحادى والعشرين من سفر الملوك الثالث حيث قيل عن كرم نابوت *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين . ان المالك بنية سليمة اذا اصرف او اضاع او اباع فلايزل بشئ ولا يلتزم بالردّ ما لم يكن قد صار بذلك غنيًا . كقول الناموس فى فصل السوالات عن الوراثة من الكتاب الثالث والعشرين . فبما انهُ يلتزم نظرًا الى الشى الماخوذ الممتلك فقط . فلا يلتزم بالردّ اكثر من الشى الممتلكهُ اما بذاته اما بما يساويه . ولكنهُ يلتزم بردّ ما قد صار به غنيًا الناتج عن الشى الاجنبى . كما يتضح من الكتاب السابق ذكره . لان ما قد صار به غنيًا يقوم مقام الشى الماخوذ الموجود وقتيذ عندهُ بما يساويه . ومن ثمّ فيمتلك الشى الاجنبى بما يساويه . والحال انهُ ظلمٌ واضحٌ ان الواحد يصير غنيًا بواسطة مال اجنبىّ مع ضرر صاحبه . كقول الناموس فى القاعدة الثامنة والاربعين ۞ انهُ لا يجب ان الواحد يصير غنيًا بواسطة ضرر الغير ۞ ومن ثمّ فلا يلتزم بردّ شئ اذا الشى الاجنبى مع وجود النية السليمة قد عدم صدفةً وبذنب ايضًا . او انهُ وهبهُ او اصرفهُ . وغيرهُ لم يكن وهبُ . وبالعكس اذا كان عتيدًا ان يهب غيرهُ من ماله . لانهُ بقدره قد وفرّ من ماله . ولذلك فهو مالكٌ بواسطة مال الغير اكثر مما لم يكن مالكًا . واذا اباع الشى الاجنبىّ الموهوب لهُ فيلتزم

باى

بان يردّ ثمنهُ لصاحبهِ . لانهُ مالكٌ الثمن المساوى للشى نفسهِ . وهكذا يصير غنيًا بواسطة مالٍ اجنبىّ *

* اجيب ثالثًا ان المالك بنيّةٍ سليمةٍ يلتزم بعد اخراج المصاريف والاشغال بان يردّ لصاحب الشى اثمارهُ الطبيعية والممتزجة ايضًا الموجودة عندهُ .كقول الناموس فى الكتاب الثانى والعشرين عن استخلاص الاشياء . لان الشى يثمر لصاحبهِ . او ان الثمر الناتج عن شىء ما يجب لمن الشى نفسهُ واجبٌ لهُ . لان كل ما هو من الشى او يقدر عليهِ الشى فهو لصاحبهِ نظير الشى ذاتهِ . واذا لم توجد الاثمار فيلتزم فقط من حيث صار بواسطتها غنيًا . لان الشى الاجنبىّ يوجد عندهُ بالمقابلة مع هذه فقط .كقول الناموس فى الكتاب الاول عن سوالات الوراثة ۞ ان مالكىّ الاثمار بنيّةٍ سليمةٍ لا يجب ان يقتسروا على الردّ . ما لم يكونوا قد صاروا بواسطتها اغنيا ۞ ولكنهُ لا يلتزم ان يردّ * اولًا اثمارًا لباقتهِ المحضة اذ ليست هى من الشى * ثانيًا الاثمار التى لاجل كسلهِ لم يحصل عليها. ولو ان صاحب الشى قد كان من ثمّ حصل عليها. لانهُ لا يلتزم بان يجعلهُ ناجيًا من الضرر. ولا ان يردّهُ الى حالتهِ الاولى. لانهُ لم يسلب منهُ شيًا اقلهُ بذنبٍ . ومن ثمّ لا يلتزم بتعويض الربح المعطّل ولا الضرر الناتج * ثالثًا لا يلتزم حسب راى كثيرين بردّ الاثمار الطبيعية والممتزجة . التى قد امتلكها مدة ثلث سنين بنيّةٍ سليمةٍ مع صفةٍ عيانيّةٍ . ولو انهُ قد صار بواسطتها غنيًا .

لان

لان الاشياء المنتقلة تستحل بتملك الثلث سنين مع صفة عيانية. كما في الترتيب عن القنية. ومن ثمَّ فالمالك بنية سليمة يلتزم فقط برد الشي الاجنبي واثماره. او ما قد صار بواسطته غنيًا من الشي. اومن اثماره الطبيعية والممتزجة ايضًا *

* السوال العشرون في هل ولمن يلزم ردّ الارزاق المتروكة والمهمولة *

* اجيب اولًا ان الارزاق المتروكة اى التي يتركها الواحد بلا وصية اذ يموت بدون ورثة. الذين حسب الشريعة يجب ان يخلفوهُ ولو لم يوصِ. فتُرَدّ للحشر بما انها تجب لهُ. كقول الناموس في الكتاب الرابع عن الارزاق المتروكة. ولكن ارزاق الغربا المنتقلة المتروكة فيجب ان تُدفع للاسقف ليصرفها على اعمال صالحة. كقول الناموس في الفصل. كل الغرباء. عن المتخلفين *

* اجيب ثانيًا ان الارزاق المهمولة او التي لا صاحب لها كليًا. فحسب ناموس الطبيعة وساير الامم هي لواجدها. فبما انها ليست لاحد فتصير لمن يجدها اولًا. ما لم تُرسم بخلاف ذلك الشرايع الخصوصية. كقول الناموس عن تقسيم الاشياء. وفي الكتاب. الاول عن المهمولة. اما الارزاق المهمولة فهي التي يطرحها صاحبها بالّا تكون لهُ فيما بعد. ومن ثمَّ فالرزق الغارق في البحر. او الخالص من الحريق. او الذي يُحذف من السفينة لاجل الزوابع. او المسحوب من طوفة المياه فلا يجب ان يُعدّ مهمولًا. لان صاحبهُ لهُ ارادةٌ دايمًا بان يكون رزقهُ. ولهذا يلزم رَدّهُ ولو انك

وضعت

وضعت ذاتك فى خطر بتخليصك له . كما يتضح جليًا من ترتيب تقسيم الاشياء . ومن الكتاب الثامن عشر عن السرقة . ومن الفصل الثالث عن السلب . ومن مناشير يوليوس الثاني وبولس الثالث . لانها قد تخلصت لصاحبها . الذى له ارادة دايمًا بان ترجع اليه . لان الشى ان كان فى الخطر او خارج الخطر فهو دايمًا لصاحبه *

* السوال الحادى والعشرون فى هل ولمن يلزم ردّ الارزاق الضايعة . والاموال والديون المجهولة *

* اعلم ان الارزاق والديون المجهولة . فهي التى بعد البحث الدقيق . الذى حسب اعتبار ذوى الفطنة يكون كافيًا لثقل المادة لا يمكن ان يُعرف او يوجد صاحبها ولا وارثيه . ومن ثم فلا تكون مجهولةً اذا اتضح انها لتلك الجمعية او لبعضها . ويجب حفظها ان كان من ثمّ رجاءٌ لوجود صاحبها . وان حصل الريب فقط فى لمَن من هولاء هى ولم يمكن زوال الشك . فوقتيذ يجب ان تتوزع عليهم بانصاف حسب كيفية الشك مع حفظ المساواه *

* اجيب اولًا ان الارزاق الاجنبية الضايعة التى لم يمكن بعد الفحص الجهيد ان يُعرف صاحبها او وارثيه . فيجب ان تتوزع على الفقراء او فى افعال اخر صالحة * اولًا لان التعليم الرومانى يقول ۞ اذا لم يمكن ابدًا وجود صاحب الارزاق الضايعة . فهذه الارزاق يجب ان تتوزع على المساكين ۞ ثانيًا لان الراى العام كما يشهد اليسيبوس ما كَنًا مع القديس توما . بانه هكذا يجب ان تُصرف . بل ومن

الناموس

الناموس الطبيعي يتضح ذلك. كما يستبين جليًا من السبب الذي لاجله تستعمل * ثالثًا لان الاشياء المستمرة في سلطة الغير ولم يمكن ترجيعها له . فمن ناموس الطبيعة يجب ان تصرف حسب نيته الصوابية المفترضة بفطنة. اذ لا يجوز من قبله لاحد بان يستعملها الا بحسب ارادته. والحال انه يستبين جليًا بان هذه هي ارادة صاحبها . بان ارزاقًا كذا يجب ان تصرف على المساكين او على افعال اخر صالحة . اذ على هذا النوع تصرف على افضل حال يمكن كيانه . وهذا يول الى فايدته او فايدة اهله او فايدة الجمهور. ولا يوجد ابدًا من يظن بان الحسنة ليست هي فعلًا صالحًا ومفيدًا . ومن ثم فكل من يضيع شيًا فلايزال له التملك عليه دايمًا . اذ لا احد يخسر حقه على رزقه . الا اما بشريعة ما . اما بحكم عادل لا بالاتفاق والصدفة . ولهذا قال القديس اغستينوس في الفصل الرابع عشر من البحث الخامس ۞ اذا وجدت شيًا ولم ترده فقد سرقته ۞ رابعًا قد قيل في كتاب الناموس عن الوراثة ۞ ان توفيا بدون وصية . اي الغريب والدخيل . فلا يجب شيًا لمن اضافه . بل فلتدفع ارزاقهما ان امكن بواسطة الاسقف لوارثيهما او فلتصرف في افعال صالحة ۞ وفي الفصل عن السرقة من الكتاب الرابع والاربيعين ۞ من يجد شيًا اجنبيًا مطروحًا واخذه بحجة الربح فيعد كسارقه. ان عرف ام لم يعرف صاحبه لانه يجهله لمن هو. لم يصدر شيًا ينقص فعل السرقة۞ اعلم انه اذا لم يحصل تعب او مصروف في وجود الشي فالواجد لا يقدر ان ياخذ او يستوفي شيًا. اذ لا سلطان له

لهُ على ذلك . بل يلزمهُ ان يردّهُ لصاحبهِ او يوزّعهُ على الفقراء بالتمام والكمال . اذ لا يحق لهُ بان ياخذ شيًا من مال الغير . وضدّ العدل هو بان الواحد يبتاع رزقهُ بثمن . ولكنهُ يقدر ان يقبل ما يُعطى لهُ مجانًا بشرط الّا يستوفي شيًا حتى ولا لاجل التعب ان كان من ثمّ تعبٌ *

* اجيب ثانيًا ان الرزق او الدين المجهول . اما بذنبٍ اما بعهدٍ اما نظرًا للشى الماخوذ . فيلزم ان يُردّ للفقراء او يُصرف على افعالٍ اخر صالحةٍ . هذا من ناموس الطبيعة حسب راى الجميع كقول ديلوكو . فعن الارزاق الناتجة ظلمًا يتضح * اولًا من الفصل الخامس عن السلب حيث اسكندر الثالث يامر بان الربا يُوزّع على الفقراء . اذا لم يوجدوا من ثمّ الذين يحق لهم ولا ورثتهم . اذ لا تُغفر الذنوب حتى يُردّ المسلوب . وهذه الحجة تحق لكل دينٍ اقلهُ بذنبٍ . من الفصل . لا احدٌ ممَن يختطف ۞ ان الميت . اذا كان لهُ ما يردّهُ . فيخلص . وان لم يمكنهُ وجود الذين كان لهم . فللكنيسة . والّا فليوزّعهُ على الفقراء ۞ ثانيًا لا يجب ان احدًا يحصل على فايدةٍ لاجل ظلمه * ثالثًا لان صاحب الرزق لا يريد بان رزقهُ يُمتلك ممَن اخذهُ ظلمًا . والّا لاُعطى سببٌ لكى تصدر الاضرار تحت رجاء اقتناء عادلٍ للاشياء الناتجة ظلمًا * وعن الارزاق والديون التى ليست بذنبٍ يتضح مما قيل . بما ان الارزاق والديون المجهولة فهى نظير الاشياء الضايعة التى لا يُعرف صاحبها . وهذه الحجة ذاتها تقوم لاجلها . فاذًا والحكم نفسهُ ايضًا . لان الارزاق التى لا يمكن ان

ان تُردّ لصاحبها او لمدينها او لوارثيه. فمن ناموس الطبيعة يجب ان تُصرف بحسب نيته الصوابية المفترضة بفطنة. وحينيذ تُردّ له على افضل مما يمكن. ومن ثمّ فيجب ان تُوزّع على الفقراء او لافعال صالحة. بما ان هذا هو مفيدٌ له ولوارثيه وللجمهور ايضاً *

* ولكن ما العمل اذا وجد صاحبها بعد ما صُرفت *

* اجيب اولاً انك اذا اصرفت الارزاق والديون المجهولة قبل استعمالك الاجتهاد والفحص الكافى. فتلتزم حينيذ بالردّ لصاحبها بالتساوى. هذا راىٌ عامٌ. لانك لحقت به ضرراً. بما ان لهُ حقٌ بالاّ تُباع ارزاقهُ الضايعة بدون بحث كاف وفحص شاف. ومن قبل ذنبك لم يوجد صاحبها لتُردّ لهُ اذ كان ممكناً ذلك. وان كان الرزق لم يزل موجوداً عند الفقير او عند غيره. فهذا يلتزم بان يردّهُ لصاحبه. لان الذى اعطى لم يكن قادراً على نقل التملك المستمرّ فى حوزة صاحبه. ولكن اذا اصرفتهُ على الفقراء بعد الاجتهاد الكافى فلا تلتزم بشىء. فلا تلتزم نظراً الى الشى. اذ لا يوجد عندك. ولا نظراً الى الضرر لانك قد رديتهُ حسب النوع الواجب والممكن. ولا نظراً الى العهد او الشريعة اذ لا يوجد شى من ذلك. ولكن اذا اصرفتهُ على ذاتك لانك فقيرٌ. فتلتزم حينيذ بان تردّهُ لصاحبه متى عرفتهُ كقول ليسيوس اذا وجد الشى عندك اما بذاته اما بثمنه. لانك تلتزم نظراً الى الشى. ولستَ انت فى الضرورة الكلية ليمكنك استعمالهُ. اما اذا كان الضايع او الدين ذا ثمن معتبر فيجب ان يُعطى لبيمارستان او لدير فقير

احرى . مما انهُ يُعطى للفقراء . بشرط ان يُردّ لصاحبهِ متى وجد . واذا توزع على الفقراء بنية سليمة مع عدم الرجاء لوجود صاحبهِ . فالموزع لا يلتزم بشيء كليًا لانهُ قد استعمل الاهتمام الواجب ليردّهُ لصاحبهِ . بل انهُ قد ردّهُ حسب نيتهِ الصوابية *

* اجيب ثانيًا انهُ حسب راى كثيرين . ان الفقير او الدير . الذى قد اعطى لهُ ذلك الشى المجهول . لايلتزم بان يردهُ لصاحبهِ المستبين . مالم يكن قد اعطى لهُ بهذا الشرط . لان الفقير او الدير قد اكتسب تسلطًا مطلقًا على الشى نفسهِ . لانهُ قد اعطى لهُ مطلقًا . ولم يكن يُظنّ ان صاحبهُ كان غير راضٍ . ويقول اخرون انهُ يلتزم ردّهُ ان وجد بذاتهِ او بما يساويهِ . لان الوهبة قد صارت بشرطٍ مضمرٍ . اى ان لم يوجد صاحبهُ . والّا لم يكمل الامر بترتيب ونظامٍ . وهذا الراى يستبين انهُ ايمن نظرًا الى الشى الموجود بذاتهِ *

* السوال الثانى والعشرون فى هل ان مَن يوجد عندهُ مال الغير يلتزم بالردّ . ان عدم الشى او تعطّل صدفةً *

* اجيب ان مَن اخذ او اقتنى مال الغير ظلمًا فحسب الراى العام . يلتزم بتعويض كل ضررٍ ولو كان صدفةً . لانهُ نظرًا الى الاهانة يلتزم بان يصيّر صاحب الشى ناجيًا . ولكن مَن يكن عندهُ مال الغير بنيّة سليمةٍ او بواسطة عهدٍ . فلا يلتزم بالضرر المفاجى . ان حدث ذلك بدون ذنبٍ او تهاملٍ او عهدٍ . يتضح من الكتاب الثالث والعشرين فى قواعد الناموس عن القرضة . ومن الكتاب التاسع عن الرهن . لانهُ بدون هذه فكل شيء يتعطّل لصاحبهِ .

بما

بما ان الصدفة تعلو الفطنة البشرية . اذ لا يمكن الانسان ان يصدّها او يتجنبها كالحريق مثلاً واللصوص والموت المفاجي الخ. وحسب راي الجميع يلتزم بالصدفة ايضًا ان كان من ثمّ عهدٌ في استعارته. بما ان العهود تلزم شرعًا. ثانيًا ان حدث تماهلٌ في ردّه. كمن لم يردّ الشي في الزمن المعين مع امكانه. ولذلك تعطّل. كما قيل في القاعدة الخامسة والعشرين من الناموس ۞ ان كلّا يضرّه تماهله ۞ لانه لو كان ردّهُ . ربما لم يكن تعطّل . وبالتماهل المذموم صار مقتنيًا ظالمًا . ثالثًا ان اعطي بذنبه سببًا للصدفة ولم يحفظ العهد. كمن يستعمل الشي في مكان وزمان غير المعهود او اكثر خطرًا . ومن ثم عدم . او ضدّ العهد اشعل نارًا في الشي المُستعكرى ولذلك احترق صدفةً . فيخطي ضدّ العدل. لانه لو لم يفعل ذلك لما حصل الضرر. كما قيل في الفصل الاخير عن الاهانات ۞ لان من يعطي سببًا للضرر فيُعدّ كمصدره ۞ وفي الفصل الثاني عن الودايع ۞ اذا تقدم عهدٌ . او ذنبٌ . او تماهلٌ فالصدفة المفاجية تُحسب ايضًا ۞

* الراس الرابع *

في المساعدين على الضرر

* السوال الاول في هل ان من يساعد على ضرر الغير يلتزم بالردّ *

* اجيب ماكدًا ذلك مع جمهور المعلمين . لان من على اىّ نوعٍ كان قد صار سببًا كافيًا لضرر الغير فيلتزم بتعويضه . بما ان كلّا لهُ حقٌ بالّا يلحقهُ ضررٌ على اىّ نوعٍ كان . باستقامة او على غير

الاستقامة. بواسطة او بغير واسطة. بدون علة وسلطان عادل.
وان يعوض ما قد انزل ظلمًا. كما يتضح من الراس الاخير عن الاهانات
حيث غريغوريوس التاسع يقول ۞ ان صدر ضرر او اذية بذنبك.
او ان اخرين احدثوه باسعافك. او برز عن جهلك او تهاونك.
فيلزمك تعويض ذلك شرعًا. ولا يعذرك الجهل ان كنت ملزومًا
بان تعرف من ثم انه ربما لعتيد ان يصدر ضرر او اذية عن فعلك ۞
ولهذا فانو شانسيوس الحادي عشر قد حرم هذه المقولة ۞ ان من
يحث اخر او يحرضه لكي يلحق ضررًا ثقيلًا بثالث فلا يلتزم بتعويض
الضرر الحادث ۞ فالانواع اذًا التي يمكن ان الواحد يساعد بها على
ضرر الغير هي تسعة. ومن ثم فاسباب المساعدة حسب راي الجميع
هي تسعة ايضًا. اعني الامر. والرضى. والتمليق. والطغي. والاشتراك.
والصمت. وعدم المضادة. وعدم الاشهار. فالستة الاولى هي
وضعية. والثلثة الاخيرة سلبية *

* السوال الثاني في ماذا يطلب لكي يلتزم المساعد بالرد *

* اجيب اولًا انه يكون قد صار باسعافه سببًا للضرر. لان من
لم يكن سببًا للضرر فلا يصدر ضررًا البتة. ومن لا يصدر ضررًا فلا يلتزم
بتعويض شي. ومن ثم فالشور والتمليق والرضى ونظايرها لا تكون
دايمًا سببًا كافيًا للسرقة. ولذلك فالمشير او الملاق يلتزم بالرد متى
ظن. انه من قبل هذه الاسباب لعتيدة ان تحدث السرقة حقًا.
كقول القديس توما *

* اجيب ثانيًا انه لكي ان المامر والمشير والمرتضي والملاق

والمطغي.

والمطغي والمساعد يلتزمون بالردّ . يكفي ان الفاعل يكون قد تحرّك حقًا من قِبل الامر او الشور او الرضى او التمليق او الطغي او انهُ قد اعُين على اصدار الضرر بمساعدة الغير واسعافهِ . لانهم يكونون حينيذ علةً حقيقةً للضرر . اذ ليس هو ضروريًا للعلة الحقيقية بانهُ ان لم توضع فلايوضع الفعل . بل يكفي ان الفعل يصدر منها . لان العلّة الفعّالة هي على الخصوص تلك التى يصدر منها الفعل اما طبيعيًا اما ادبيًا . كقول ازور . وفسكويس . ومولينا وغيرهم كثيرين . وهذا فهو امرٌ محققٌ كقول ليسيوس . بشرط الّا ينقص مَن يامر او يشور او يساعد الخ . ولا يمكن ان البعضُ ينكرون ذلك . حتى ولا اوليك الذين يظنون مطلقًا بانهُ بخلاف ذلك لم كان صدر الضرر . ولكنهم يفترضون بانهُ لم تكن عتيدةً ان تتاتي علةٌ بالكلية . والّا لكان رايهم فاسدًا لان هذا فى حال كذا يكون علةً للضرر حتى انهُ هو ذاته او غيرهُ لولم يكن قد حرّض الفاعل او ساعدهُ . لم كان صدر الضرر . فهو اذًا العلة التى بدونها لم يكن صدر الضرر . لان العلة التى لايتم بدونها فهي التى تساعد هكذا . حتى انهُ بدونها او بدون تاتي علة نظيرها لا يصدر الفعل من العلة الفاعلة . ومن ثمّ فالمامر او المشير او المساعد الخ . يلتزم بالردّ ولو وجد غيرهُ مَن يامر او يساعد الخ . لان مَن سبق اخر فى اصدار الضرر يقتبس الزام الردّ . الذى لكان اقتبسهُ ذاك لو سبق . والّا لكان مَن قد لحقهُ ضررٌ من اخرين ظلمًا . لم يكن لهُ حقٌ على استيفاء العوض لكثرة الناس المنافقين .

ولكن

* ولكن يمكن ان تصير المحاورة نحو هذا فقط وهو ان الفاعل لكان اصدر الضرر بدون ذاك الشور او الامر الخ. ولو لم يكن عتيدًا ان يتأتى سببٌ اخر كذا . بما انهُ كان من قبل ذاته مستعدًا ومتهيئًا لهذا . فيوجد وقتئذٍ الزام الردّ . كقول كيطانوس وسوتوس وماذينا وغيرهم مع ديلوكو القايل انهُ لرايٌ عامٌ عند المتجددين . بشرط انهُ يساعد حقًا بشورهِ او امرهِ الخ . على الضرر. لانهُ يكون علةً للضرر حقًا. فضرورة العلة ليس هو انهُ اذا نقصت فلا يصدر المعلول بل لانها تساعد حقًا على الضرر. ولا يضادّ بان الفاعل قد كان بذاته علةً كافيةً للضرر . لانهُ يمكن بان علتين كليتين ادبيتين تتجهان الى فعلٍ واحدٍ نفسهِ. ونظير ذلك ايضًا سببين كليين حتى ولو نقص الواحد فالفعل لا يزل مستمرًّا بقوة الاخر. كالطبيب مثلاً اذا ذهب الى مكانٍ مدعوًّا من مريضين لاجل مداوتهما هكذا . حتى انهُ لكان ذهب لاجل كلٍ بمفردهِ . وانهُ يتحرك لاجل اثنيهما هكذا حتى انهُ لكان ذهب ولو لم يدعوهُ الاخر. فهنا السببان يجتمعان معًا مع انهُ ولو نقص الواحد فالفعل لا ينقص . ومن ثمَّ فكل مرةٍ تحرض او تحثّ بشورك او مساعدتك. ولو انهُ مع عدمهِ لكان ايضًا عتيدًا ان يصدر الفعل. فانت لا تزل حقًا علةً للضرر. بما ان الضرر يصدر حقًا من شورك ومساعدتك الخ. وان ارتبت اخيرًا فى هل ان ذاك قد تحرّك حقًا بشورك الخ. على اصدار الضرر ام لا. فنلتزم بالردّ ايضًا. لانهُ فى حال الشك لا احدٌ يُفترض بانهُ لعتيدٌ ان يفعل شرًا باختيارهِ . والحق فيقوم لاجل الالزام بالردّ . اذ هو واضحٌ

بانهُ

بانهُ متى وضعت العلة فيصدر الضرر. راجع ماقيل فى السوال الحادى عشر.

* ولكن ما العمل اذا الفاعل قد تحرّك بواسطة الشور. او بواسطة سبب اخر ليصدر الضرر ويفعلهُ بكل سهولةٍ واطمانينةٍ وسرعةٍ فقط. اجيب ان كثيرين ينكرون ان المامر او المشير يلتزم حينيذٍ بالردّ. لانهُ اذا امعنا النظر فى الدعوة جيدًا فلا يستبين انهُ علةٌ فعّالةٌ للضرر حقًا. اذ لايهم ان كان حدوث الضرر قد صار بسهولةٍ واطمانينةٍ وسرعةٍ ام لا. اذا كان بالحقيقة. ولو لم يوجد الشور او الامر الخ. عتيدًا ان يصدر عن فاعلهِ المنعطف الى ذلك من جهةٍ اخرى. فالمشير او الملآف وقتيذٍ لايكون سببًا لجوهر الضرر اكثر مما للحال او الظروف التى بها يُومر الفعل لكى تتم صيرورتهُ على هذا النوع بهذه الالة فى هذا الزمان الخ. فلا يلتزم اذا بتعويض جوهر الضرر. ويقولون بان القديس توما يعلّم هذا ايضًا حيث يقول عن المشير فى الفصل الخامس من البحث الاول هكذا ۞ انهُ لايلتزم دايمًا بالردّ الاّ فى بعض احوالٍ متى ظُنّ صدقًا ان شورهُ كان من ثمّ كافيًا. وبدونهِ لم تكن حدثت السرقة ۞ والقديس انطونينوس يقول فى الفصل الثانى من البحث الثانى ۞ ان المشير او المامر يلتزم بالضرر متى بدون شورهِ لم يكن صدر. مع نفى السبب المشابه ذلك ۞ ولكن مادينا وكيطانوس وسوتوس ومولينا وفاسكويس وراجينلدوس واخرون معهم ياكّدون ذلك. لان هذا لايزل علة السبب حقًا. بما انهُ علة هذا الفعل المضر بالفردية المتجهة

الى

الى الفعل الصادر وقتيئذٍ . ثم انه امرٌ محققٌ هو انه يلتزم بالردّ من قد صار علةً لكى يصدر بسهولة. يتضح من الكتاب الحادى والخمسين عن الشرايع حيث قيل ۞ ان من ضرب عبده ضربةً مميتةً . ثم بعد قليل ضربه اخرلكى يميته بسرعة اكثر مما كان عتيدًا ان يموت من الضربة الاولى . فيجب ان ينظر هل انهم يلتزمون من قبل هذه الشريعة ۞ ثم لانه بخلاف ذلك لقدر الفاعل ان يغير ارادته. او انه ينصدّ عن اصدار الضرر . وهكذا الضرر بدون شورك او مساعدتك يمكن بالّا يحدث . وربما انه لا يحدث . وبالتالى تكون انت علة الضرر الصادر وقتيئذٍ *

* السوال الثالث فى هل ان كل المساعدين على الضرر يلتزمون كلٌّ بمفرده ان يردّ بالتمام .

* اجيب اولًا ان الامر والمشير الخ * يلتزم بردّ كل الضرر ان كان هو علة الضرر كله . والجزءَ ان كان علة الجزء . لان كلًّا يلتزم فقط بردّ الضرر الذى كانَ هو سببه. واذا اتفقوا كثيرون على ضرر واحد . فحينيئذٍ يلتزم كلٌّ بمفرده بوفايه بالتمام بالحال الذى سوف نشرحه * فاولًا عن المشتركين . فمتى تساعد كثيرون على اصدار ضرر واحد بعينه هكذا حتى ان كلًّا منهم يكون علة الضرر. او انهم يتشاركون بالفعل المضرّ. كالذين بشور وفعل وراى واحد يتشاركون على ان ينهبوا بيتًا . او قريةً . او كرمًا . او بستانًا . او يستاقون قطعانًا . او يحرقون حقولًا . او كمن يدفع للاخرين الات . مثلًا كمن يدفع مفاتيح اوسلالم . او اسلحةً الخ * فوقتيئذٍ يلتزم كلٌّ بان يردّ بالتمام. اى ان

ان كلًّا لا يلتزم فقط برد جزء يخصه . بل بان يعوض كل الضرر اذا لم يردّوا الاخرون . او لانهم لم يشاؤا او لم يقدروا . لان جميعهم قد سعوا بشور وراي وفعل واحد عمومي على اصدار الفعل المضرّ كله . ومن ثمَّ فجميعهم يكونون علة للضرر كله بالعموم كعموم المفعول . بما ان جميعهم . ولو كانوا علة جزئية كتجزي العلّة كقول الناموس في الكتاب الحادي والخمسين عن الشرايع . فنظرًا الى الالزام يكفي ان كلًّا منهم يكون علة مصدرة للضرر . ان كان كل واحد بالفردية كافيًا لذلك ام لا . لانه ولو ان كل واحد بذاته على انفراد يمكنه ان يصدر الضرر . فمع ذلك بدون اسعاف هذا لا يمكن الاخر وقتيذٍ ان يصدره . وهكذا كلاهما يكونان علة الضرر بالتمام . كقول كوفاروس وكيطانوس وسوتوس ومولينا وليسيوس وغيرهم . ولا يضادّ انهم يسعون بكل الضرر كتجزي العلّة . ولهذا يخص كل واحد جزء الضرر فقط . لان هذا يوضح ان كل واحد يلتزم مطلقًا بجزء الضرر فقط . وبكله شرطيًا . اي على فرضية ان الاخيرين لم يردّوا . الذين من ثمَّ يلتزمون بتعويض جزهم لمن ردّ بدلهم . بما ان الفعل المضرّ قد صدر من كل واحد . وهذا الالزام عن كل شي بالتمام لايزل واضحًا نظرًا الى الشريك . الذي يسعى بالضرر هكذا حتى ان فعله وحده يكون كافيًا لاصداره . ولو لم يصدر به وحده . لانه بالنوع الذي به يسعى فيضع الفعل بالتمام . وبالبساطة يصير علته . كما اذا اثنان معًا جرحا واحدًا جراحات مميتة . فكل واحد يدعى قاتله . لان كل واحد قد فعل ما يكفي لموته . كقول ديلوكو .

وايضًا نظرًا الى تجزى العلّة التى بدون سببيتها ومساعدتها لا يصدر المفعول من اىّ علّة اخرى متناهية. لاننا اذا فهمناه ادبيًا. وحسب اعتبار ذوى الفطنة. فنرى ان كل واحدة من هذه العلل الجزئيات تساوى الكليات. بما انه ولو ان كل واحدة بمفردها لا تقدر ان تصدر الفعل او الضرر. ولكنها تقدر ان تمنعه بمنعها المساعدة. التى بدونها لاتمكن صيرورة الفعل. كقول ديلوكو وفاسكويس * ولكن متى كثيرون اصدروا ضررًا ما هكذا. حتى ان كل واحد يضع جزء الضرر بدون تعلق بالاخر. حتى ان الواحد لم يحرّض ولم يحرّك ولم يسعف الاخر. كما اذا كثيرون بالفردية بدون رضاء عمومىّ او موافقة او فعل اصدروا ضررًا. فوقتيذ لا يلتزم كل واحد بالضرر كله. بل بما يخصّه فقط. بدون تعلق الواحد على الاخر. لان كل واحد حينيذ لا يكون علّة الضرر كله. بل علّة الجزء الذى صدر منه فقط *

* اجيب ثانيًا ان علل الضرر السلبية. او الذين لا يمنعون ضرر الغير اما بصمتهم او بعدم مضادّتهم او بعدم اشهارهم متى كانوا ملزومين بمنعه شرعًا. فحسب الراى العام يلتزمون ان يردّوا اذا لم يوجدوا الاخرون. لانهم بعد الاخرين قد حصلوا علّة الضرر كله. لان العلّة التى تسمح بالضرر ضدّ ايجاب العدل. فهى بالحقيقة علّته الظالمة. اذ كان يمكنها بل يلزمها شرعًا ان تمنعه ولم تمنعه. ومن ثمّ فقد خالفت الحق الذى للاخر. وهو ان ينصدّ ضرره. ولهذا فبواجب يحسب عليها *

السوال

* السوال الرابع في كيف يلتزم المساعدون بالردّ *

* اعلم اولاً انهُ لامرٌ واضحٌ بالحقيقة: ان كل منْ يساعد على ضررٍ ثقيلٍ ظالمٍ باى نوعٍ كان فانهُ يخطى خطاءً مميتًا۞ لانهم يستحقون الموت لا الذين يفعلون الخطاء الثقيل فقط. بل والذين يشاركون فاعليه ايضًا ۞ روميه ٢ * اعلم ثانيًا ان ذاك يُقال انهُ ملزومٌ اولاً بالردّ. الذى هكذا يلتزم. حتى انهُ متى ردّ هو فالاخرون لا يلتزمون كليًا. ومتى ردّ الاخرون فيلتزم هو بتعويض كل ما ردّوهُ. وذاك ايضًا يُقال انهُ ملزومٌ بالردّ ثانيًا. الذى اذا ردّ فالاخرون لا يلتزمون شيًا. عدا الاول الذى يلتزم بان يعوّض عليهِ كلما اصرفهُ. وهكذا قل عن الاخرين *

* اجيب انهُ حسب راى جمهور المعلمين يجب حفظ هذا النظام فيما بين الملزومين بان يردّوا بالتمام * فاولاً وقبل الجميع يلتزم منْ يوجد عندهُ مال الغير بذاتهِ. لان منْ يوجد عندهُ مال الغير بالفردية. فيلتزم ان يردّهُ نظرًا الى الشى الماخوذ. ومن ثمّ فاوليًا. لان المال الاجنبىّ مادامهُ موجودًا بذاتهِ فيجب لصاحبهِ. ودايمًا يصرخ اليهِ * ولكن اذا المال الاجنبىّ لم يوجد بذاتهِ. والذى اخذهُ يكون من ثمّ قد اصرفهُ او اباعهُ بنيّةٍ رديةٍ. ان كان عارفًا او اقلهُ مرتابًا بانهُ اجنبىٌّ. فيلتزم وقتيذٍ قبل الجميع بان يردّ ثمنهُ ۞ لان منْ يُعتبر كانهُ مالكٌ. فبالغش يزول تملّكهُ ۞ كقول الناموس في القاعدة السادسة والثلاثين. ولان الاهانة الجديدة التى اصدرها ببيعهِ او بصرفهِ فلا تعفيهِ من الردّ اوليًا. كما لو يكون

الشى

الشى موجوداً عنده . والّا لحصل على فايدة من قبل ظلمه . ثم لانه عدا الاخرين قد قبل فايدةً بمعرفته ورضايه من الشى الاجنبىّ . فباستقامة يلتزم ان يردّ عدا الاخرين * ومن كان عنده الشى الاجنبىّ ثم اصرفه او اباعه بنيّة سليمة غير عارف انه مسروق . فهذا لا يلتزم بالردّ . الّا بقدر ما صار بواسطته غنيًا . بما انه ممتلكه بنيّة سليمة . ونظرًا الى هذا فيلتزم اوليًا . لانه نظرًا الى هذا فيمتلك الشى الاجنبىّ بما يساويه ومنه فقد قبل نفعًا عدا الاخرين . ومن ثمّ فاذا اخر غيره عوّض الضرر . فالذى حصل الشى المسروق فى حوزته . يلتزم بان يردّ له الشى نفسه . ان وجد عنده . او ثمنه ان كان قد اصرفه بنيّة مفسودة . او بقدر ما صار بواسطته غنيًا . ان كان قد اصرفه بنيّة سليمة . لان حق صاحبه قد انتقل الى ذاك الذى قد عوّض الضرر * وثانيًا يلتزم المامر لانه علة اوليّة بزيادة . والفاعل يكون له كالة . ومن ثم فالضرر لا يصير بتحريض المامر فقط . بل باسمه وسلطانه المصدر فى الفاعل اضطرارًا ادبيًا . ثم من يقتاد بغش او بخوف او باغتصاب مقتسرًا . او من لا يجسر الغير على مقاومته . لانه بظلم يطوّح الفاعل فى الزام الردّ . ويلحق به عدا الضرر اهانةً . ومن ثمّ فيلتزم ان يصيّره ناجيًا من الضرر ويعوّض اولًا كل الضرر الناتج من ذلك ولذلك ان ردّ هذا . فالفاعل لا يلتزم بان يعوّض عليه شيًا * وبذلك النوع نفسه الذى به يلتزم المامر . فيلتزم ايضًا من يطلب او يقنع بان يتم على اسمه . اذ يستبين انه قد قبل على ذاته كل ثقل الردّ . ويكون نظير المامر نفسه . لان

من

من يتم الضرر على اسمه يكون علة متقدمة. التي تحرك الاخرين كانها غاية او علة فاعلة ادبيًا . فيلتزم اذًا قبل الاخرين . كقول ليسيوس. وفي الدرجة الثالثة يلتزم الفاعل. الذي هو علة اولى بعد المامر. اما الاخرون فيكونون عللًا ثانية . لانه يسعى بالضرر على اسمه . ويقصده بدون واسطة اكثر من باقي العلل الاخر . لان الشي الذي تفعله هذه العلل . فتفعله كانها على نوع ما خادمة الفاعل بذلك * ولكن اذا كثيرون تعاهدوا فيما بينهم بان يهجموا على عدو لهم عمومي . ثم ان واحدًا منهم قتله . او انه حرق بيته . فجميعهم يلتزمون بالرد سوية . لان الضرر صدر باسم جميعهم مشتركون بذلك * وفي الدرجة الرابعة اذا لم يوجدوا الاولون . فباقي العلل الوضعية اى المشير . والمرتضي . والملاقي . والقابل . والمساعد يلتزم كل بجزء كقدر مساعدته . ومن ثم على السوى نظرًا الى مساعدته بدون نظام فيما بينهم . فهذا راى عام . لان الواحد لم يسعى بالضرر بواسطة الاخر كانه آلة له او على اسمه . بل كل بذاته وبرتبته . ولهذا فالواحد لا يكون علة اولية اكثر او اقل من الاخر . فان لم يرد المامر اذًا او الفاعل . فجميع هذه العلل الثانية تلتزم بالرد كل واحد كرتبته اى من ساعد كثيرًا فكثيرًا . ومن قليلًا فقليلًا . وكل واحد يلتزم بان يرد بالتمام اذ لم يوجدوا الاخرون * ولكن اذا الفاعل اصدر الضرر على اسم الجميع . فالجميع يلتزمون معًا في الدرجة الاولى . لانه بسببهم حدث . واذ ارتضوا بان يصير هكذا . فقد قبلوا على ذواتهم التزام الرد

الردّ مضمرًا. اما الفاعل. بما انهُ فاعلٌ. فيلتزم في ثاني درجة. ما لم يكن احد الذين ضار ذلك بسببهم. لانهُ وقتئذٍ يلتزم معهم سويةً * وفي اخر درجة بعد هذه العلل الوضعية جميعها ان لم توجد فيلتزم من العلل السلبية. او الذين لم يصدّوا الضرر ضدّ ايجاب العدل * اولًا لان العلة السلبية تتجه نحو الضرر اقل وابعد من الوضعية. بما ان العلة الوضعية تصدر بالحقيقة الضرر وضعيًا وطبيعيًا وادبيًا ايضًا. اما السلبية فلانها لا تمنع فقط اتجاه الوضعية * ثانيًا لان السلبية لا تلتزم بالردّ ما لم يكن اخر قد اصدر ضررًا ولم يعوّضهُ. ومن ثمّ فقابل الضرر لا يقدر ان يطلب تعويض الضرر ممن لم يمنعهُ. ما لم يثبّت اولًا بان الضرر قد لحقهُ ولم يحصل على العوض. فاذًا متى الاخرون لم يردّوا فتلتزم العلة الوضعية بالردّ احرى. مما تلتزم العلة السلبية. فهذه اذًا تلتزم فقط متى لم توجد الوضعية * ولكن اذا حدث بان المضرّ قد تحرّك على الضرر لاجل كسل الرئيس او المتقدم وتهامله. فالرئيس حينئذٍ والمتقدم اذا لم يمنعا ذلك فلا يُعدّان كانّهما علةٌ سلبيةٌ صرفةٌ. بل وضعيةٌ ومن ثمّ فيلتزمان بالردّ حسبة العلل الوضعية معًا لا بعدها. كقول ديلوكو. ثمّ انهُ لا يوجد نظامٌ فيما بين العلل السلبية. بما ان الواحدة ليست بالة للاخرى. ما لم الواحدة تلتزم ذاتيًا بمنع الضرر اكثر من الاخرى *

* السؤال الخامس في اذا عللٌ كثيرةٌ اوليّةٌ سوى. او ثانيّةٌ سوى. اتجهن الى اصدار كل الضرر. فبماذا تلتزم كل واحدة منهنّ *

اجيب

* اجيب انهنّ يلتزمنَ بتقديم اجزاء متساوية لتعويض الضرر. لانهنّ بالخصوص سوية قد سعينَ بالضرر كله . فبالسوية يلتزمنَ باجزاء متساوية لتعويضه . واذا لم يُوجدنَ الاخر . فكل واحدة تلتزم بالتمام. لان كل واحدة تتجه الى كل الضرر . فبما انها علّة لكل الفعل المضرّ. فاذا لم يُوجدنَ ارفاقها : فتلتزم حينئذٍ بتعويض كل الضرر *

* السؤال السادس فى اذا ردّت العلة الواحدة . هل يلتزمنَ الاخر *

* اجيب اولاً انهُ اذا العلّة الاصلية ردّت. فباقى العلل يخلصنَ باسرهنّ من الزام الردّ . فهذا رأيٌ عامٌ. لان العلل الثانية يلتزمنَ فقط . اذا لم توجد العلّة الاصلية الملزومة اوليًا . فاذًا اذا هذه ردّت . فالاخر يخلصنَ ولا يلتزمنَ لها بتعويض شيء. ولكن اذا العلّة الثانية ردّت . فالعلة الاصلية الملتزمة اوليًا . تلتزم بان تعوّض عليها بالتمام. هذا رأي الجميع . لان العلة الثانية اذا وفت . فترث الحق الذى كان للمديّن بان يستوفى مالهُ من العلة الاصلية الملزومة اوليًا . ولا هو من العدل. بان تكون اقل حظًا لانها وفت ما كانت الاخرى ملزومةً بوفايه اوليًا. التى لو كانت وفته لم التزمت هذه بشيء وهكذا علمت جيدًا كقول الناموس. والّا لكان المديون الاصلىّ افضل حظًا من قبل ظلمه . الذى لاجله لم يشأ ان يردّ ما كان ملزومًا به بدون واسطة. لا اذا لم يوجدوا الاخرون * ولهذا اولاً إذا المامر ردّ . فباقى العلل يخلصنَ جميعًا . بما انهنّ اقل تخصصًا

تخصصًا . واذا ردّ الفاعل . فالمامر وحده يلتزم ان يعوّض عليه بالتمام * ثانيًا اذا ردّت علةٌ اخرى ثانيةٌ . فللمأمر . وفي غيبته الفاعل يلتزم بان يعوّض عليه الكل . بما ان الفاعل هو علةٌ اكثر تخصصًا بعد المأمر * ثالثًا اذا العلة الوضعية ردّت . فتخلص العلة السلبية . بما ان هذه تلتزم في غيبة تلك . وبالعكس اذا العلة السلبية ردّت . فالعلل الوضعية يلتزمنَ كرتبتهنّ . بان يعوضنَ عليها كلما وفته * رابعًا اذا المديّن سامح العلة الاكثر تخصصًا كالمأمر والفاعل . فالاخر يخلصُ . لانهُ بما ان المسامحة تمحو الدين . فالمديون يكون من ثمّ ناجيًا . فاوليك اذًا الذين يلتزمون في غيبته فقط يكونون ناجيين ايضًا . كما اذا العلة الاصلية ردّت واذا المديّن سامح علةً اقل تخصصًا . فالعلة الاكثر تخصصًا لاتزل ملزومةً بالردّ . لانهُ بهذا يزول الزام العلة الثانية فقط . لا العلة الاولى . التي تلتزم ذاتيًا بدون تعلق على العلّة الثانية . ولا يخلصنَ ايضًا باقي العلل اللاى يلتزمنَ معها بتلك الدرجة نفسها . لان جزءَ تلك قد وهبُ فقط . لاجزءَ هولاء . ولكن العلل الاخر لا يلتزمنَ بوفاء جزء تلك التي قد وهبُ لها *

* اجيب ثانيًا انهُ اذا علةٌ من العلل المتساوية الالزام ردّت بالتمام . فالاخر في غيبة العلّة الملزومة اوليًا يلتزمنَ بان يعوضنَ عليها كل واحدة بجزئها . هذا راى الجميع . والّا لما حُفظ التساوى فيما بين هولاء المتساعدين . بما ان كلًّا يلتزم سويةً بجزءه . ولان الحق الذي كان لصاحب الشي لان يستوفي من كل جزءًا قد انتقل الى

الى من وفاه بالتمام اولاً . ولم يف عن ارفاقه لكى يعفوا من الردّ . بل اما لانهم لم يريدوا اولم يقدروا ان يردّوا . فهو كان ملزومًا ان يفى لصاحب الشى بالتمام . وهكذا حصل له عليهم حقّ تعويض ما قد وفاهُ عنهم . وما قد كانوا ملزومين بوفايه . ولا هم افضل حظًا اذ لم يفعلوا ما كانوا ملزومين بفعله . ولا هو ادنى منزلةً لانه وفاء اولاً ما كانوا ملزومين بوفايه . وهكذا فقد اصلح امرهم جيدًا . كما هو محقق . ولو انهُ جذب الاخرين . ولكنهُ لم يظلمهم . اذ بمعرفتهم وارادتهم اجتذبهم طوعًا بدون اغتصاب اوغش . ولم يامُرهم ولا اقتسرهم ولا اقنعهم لكى يفعلوا ذلك لاجله . بل لاجل الفايدة العمومية ونفع كل منهم . ومن ثمّ فليس هو من الواجب ان يقبل على ذاته كل ثقل الردّ * ولكن اذا واحدٌ من المتساوى الالزام لم يشاء اولم يقدر ان يفى حزّه . فالاخرون يلتزمون بتعويض هذا الجزء متقاسمينهُ فيما بينهم بالسوية . مثلاً . اذا ثلثةٌ كانوا ملزومين سويةً بردّ ثلثين دينارًا . ثمّ ان واحدًا منهم قد وفاها . وذلك لان الاثنين الاخرين لم يريدا . اولم يقدرا ان يوفيا جزءهما . ثم فيما بعد اراد احدهما الوفا . فهذا يلتزم بان يردّ للاول عدا العشرة . خمسةً اخر . التى هى نصف الجزء الملزوم به الثالث . الذى اما انهُ لم يشاء ام لم يقدر ان يردّ . لانهُ يلتزم بالسوى صحبة الذى ردّ اولاً بان يحمل ثقل ذاك الثالث . بما انهُ صار علة الضرر معهُ سويةً *

* السوال السابع فى متى كل علة من العلل المساعدات على الضرر تلتزم بان تردّ بالخصوص * اجيب على كل واحدة بفصل متميز *

* الفصل الاول *

عن المامر *

* اجيب اولاً ان الذى بامره الصريح ام المضمر يحرّض اخر على فعل ضرر. فحسب راى الجميع . يلتزم بالردّ قبل الجميع . ان كان له سلطان الامرام لا . لانه علةٌ صرفةٌ للضرر. لان الضرر قد صار باسمه وسلطانه . وبوصيته وامره اصدر فى الفاعل اضطرارًا ادبيًا . وبه يكون له كالة فقط . لانه اذ يامر فيستبين جليًا ان الذنب يصدر بسلطانه وامره . كما قيل فى الفصل عن الجرومات . ولا يلتزم بتعويض الضرر الذى امر به فقط . بل وبتعويض ما نتج عن امره بدون نيّته ايضًا . اذا الشى المامور منه كان من ثمّ خطرًا . لان المامر يستبين انه علةٌ مذمومةٌ لهذا الضرر . او اقله انه اعطى سببًا للضرر. كما قيل فى الفصل الاخير عن القتل ۞ من امر بان واحدًا يُضرب . ولو انه نهى صريحًا بالّا يُقتل البتة . او بالّا يتعوّه باحد اعضايه . فيسقط فى العجز . اذا المامور تعدّى الامر وعوّه . او قتله . لانه بامره قد صار مذنبًا . وكان ملزومًا ان يفتكر بان هذا كان ممكنا حدوثه ۞ قلت مضمرًا . كمن يقول لعبده او لابنه او لاخر الذى يتحرّك لامره . اروم الانتقام من فلان . او اريد ان يلحق فلان هذا الضرر . كما قيل فى الكتاب الاول عن المامر *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين . ان المامر اذا رجع بامره قبل حدوث الضرر . واتضح ذلك للمامور . فلا يلتزم بتعويض الضرر الحادث فيما بعد اذ لا يستبين حينيذ انه علة الضرر . لانه لا يصدر

من

من الامر . لان ذاك لا يفعل وقتيذٍ لاجل الامر . ولا على اسم المأمور . بل على اسمه وميله . وبالعكس اذا ترجيع الامر لم يتضح قبل الضرر . لان الضرر حينيذٍ يحدث لاجل الامر . ويلتزم ايضاً المأمور بالردّ ولو رجع بامره . اذا لم يصدّ مروسهُ عن اصدار الضرر . لانهُ يلتزم وقتيذٍ كالغير المانع *

* اجيب ثالثاً اذا عرفتَ ان واحداً مستعداً لان يصدر ضرراً على اسمك . ولم تمنعهُ اذا امكنك بنهيك او بايضاحك لهُ انك لا تريد ذلك فيلزمك الردّ . لانهُ يبان انك تامر اقلهُ مضمراً . او ان صمتك يستبين انهُ رضاءٌ وقبولٌ . واخيراً ان كلاً يلتزم شرعاً بان يمنع بالاّ يحدث للقريب ضررٌ على اسمه ظلماً . او كانهُ شئٌ شهيٌ لديه *

* ولكن منْ يثبّت الضرر الصادر على اسمه . هل يلتزم بالردّ *

* اجيب منكراً ذلك اذا لم يامُر لا صريحاً ولا مضمراً . هذا رايٌ عامٌ . بما ان هذا ليس هو بعلةٍ للضرر قطعاً . لان ما هو متاخرٌ فى الزمان . لا يقدر ان يصير علةً فعّالةً للفعل السابق . ولكن هذه القاعدة العاشرة من الناموس اذ تقول ۞ ان التثبيت يتراجع . والشك مع الامر لا يتقابل ۞ فيجب ان تُفهم عن العهود خاصةً التى تُعقد على اسم الغير . وتتعلق برضايه . وتتثبت بالتاكيد التابع . لان التثبيت يتقابل ايضاً مع الامر نظراً الى الذنب والقصاصات المصرّحة فى الناموس . لا نظراً الى الزام الردّ . ما لم يكن ذلك علةً فعّالةً لحدوث الضرر . او اذا حدث لا يعوَّض *

* الفصل الثانى *

فى المشير *

* اجيب اولًا ان المشير يُدعى ذاك . الذى بشوره او بطلباته او بمواعيده او بتحريضاته او بايضاحه الطريقة المضرّة يجذب الغير الى اصدار الضرر. فحسب الراى العام يلتزم بالردّ. بما انهُ علةٌ ادبيةٌ للضرر. ومن ثمّ فانوشانسيوس الحادى عشر قد حرم هذه المقولة ۞ ان مَن يحرّك الغير او يقودهُ لكى يصدر ضررًا ثقيلًا للقريب . فلا يلتزم بردّ الضرر الصادر ۞ فاذا المشيرون كانوا كثيرين فكلهم يلتزمون سويةً . لان كلهم سويةً قد سعوا بالضرر . وبواسطة شورهم قد تحرّك ذاك الى اصدار الضرر . وهكذا قل عن المامرين الكثيرين *

* اجيب ثانيًا ان المشير اذا رجع بشوره قبل اصدار الضرر . فحسب راى الجميع لا يزل ملتزمًا بتعويض الضرر الصادر فيما بعد . اذا كان الشور قايمًا فى ايضاح الفايدة او اللذة الصادرة من ذلك . لانهُ وقتيذ يُعدّ علة الضرر . لانهُ علةٌ ردية للحركة الصادر عنها الضرر . وهذه لا يمكن ردّها بردّ الشور . بما انه مع كل ذلك فالشور لا يزل مستمرًا فى السبب المورد . او فى طريقة الضرر المُعلنة . كما اذا حذفت نارًا فى رزق الغير ولذلك احترق فتلتزم بالردّ . ولو انك اجتهدت فيما بعد على اطفاء النار . ومن هنا يتضح جليًا اختلاف ترجيع هذا الشور والامر . لان ترجيع شورٍ كذا لا يزيل كل سبب الفعل المُعيّن من المأمُر . ويلاشى كل حركةٍ تصدر عنهُ ايضًا . بما ان المامور لا يفعل الّا على اسم المامر . ولا يُغتصب على الفعل ما لم

يعجبهُ . ومن ثمَّ اذا المامر زاد على امره شورًا . فحينيذٍ يلتزم لاجل الشور المزاد على امره بردّ الضرر الصادر بعد ترجيعيه امرهُ . ولكن اذا كان الشور مستندًا على تعليم مضلّ . مثلاً كمَنْ يظنّ ان عهدًا كذا هو جايزٌ . مع انهُ غير جايز . والمشير قد رجع بقوله قبل الشروع بالعمل موضحًا غلطهُ . فحسب الراى العام لا يلتزم بالردّ . لانهُ وقتيذٍ ازال بالكفاية علة اصدار الضرر . والحركة المتانيّة من قبله . وهكذا مَن يجذب الغير الى اصدار ضرر ما بتوسلاته او بتمليقاته او بمواعيده . ولكنهُ قبل حدوث الضرر اوضح عدم رضاهُ وتغيير قصده راجعًا بوعده فلا يلتزم بالردّ . لانهُ لا يكون من ثمّ علةً ادبيةً للضرر الصادر فيما بعد . اذ قد ازال كل سبب الفعل المُعيّن منهُ . وابطل كل حركة متانيّة من قبله *

* اجيب ثالثًا ان مَن يشور بضرر خفيف لكي يتجنب ضررًا ثقيلاً فلا يلتزم بالردّ . ان شار بان يلحق ضررٌ خفيفٌ لمن كان عتيدًا ان ينالهُ ضررٌ ثقيلٌ . لانهُ بهذا الشور لم يلحق باحدٍ ضررًا . بل بمنعه الثقيل صيّر الامر افود . وحينيذٍ لا يُدعى مشيرًا بالضرر . بل بتنقيصه اي بتجنب ما هو اعظم . ولكنهُ يلتزم اذا كان عتيدًا ان يلحق بولس ضررٌ ثقيلٌ . اما هو فشار ان يلحق بطرس ضررٌ خفيفٌ . لانهُ بشوره صار علةً ظالمةً لضرر بطرس . والحق به اهانةً . بما ان كل بريٍّ لهُ حقٌّ بالاّ يلحقهُ ضررٌ حتى ولا لصدّ ضرر الغير الاعظم . لان بطرس لهُ حقٌّ ان يكون ناجيًا من الضرر الخفيف . كما لبولس من الثقيل . ما لم يكن ضرر بطرس زهيدًا هكذا حتى انه يلتزم من

قبل

قبل المحبة بان يحتمله ليدفع عن بولس الضرر الاثقل. لانه وقتيئذٍ لا يكون مغتصبًا *

* الفصل الثالث *

في المرتضي *

* اجيب انهُ باسم المرتضي يفهم ايضًا الشاكر. والحامي. والمعضد. فهذا يلتزم بالردّ متى بشكرانهِ ومعاضدتهِ الخ. تداخل في الفعل فيكون علة الضرر الصادر منهُ. اما التداخل فيكون متى من قبل رضايهِ او شكرانهِ الخ * قد صدر الضرر. ومن ثمّ منُ يحامي بنفاقٍ ليصدر ضررًا او ليعضد رايًا مضلًّا. او شريعةً ظالمةً. او لينتخب الغير المستحق الى وظيفةٍ اودرجةٍ ما. فيلتزم بردّ الضرران اوردّ محاماتهُ قبل ان تكون المحامات كافيةً لذلك. ولا يضادّ انهُ اذا لم يكن حاميا. فالضرر لكان عيتدًا ان يصدر من الاخرين. هذا راىٌ عامٌ. اذ قد صار حقًا مع الاخرين علة الضرر. اذ بدونهِ وبدون تأتي علةٍ اخرى نظيرةٍ لما كان صدر الضرر * ثانيًا اذا جهل ان عدد المحاميين كان كافيًا. لانهُ اراد ان يكون علة الضرر ظلمًا * ثالثًا ولوانهُ لم يتداخل الا بعد الحمايات الكافية اذا امكنهُ ان يعطف المحاميين الاولين الى ردّ حمايتهم الظالمة. لانهُ وقتيئذٍ يلتزم بذلك من قبل وظيفتهِ. وان يوضح ما هي واجبات وظيفتهِ ناكرًا حمايتهُ. ومن ثمّ فيلتزم بردّ الضرر الصادر اقلهُ كالصامت والغير المضادّ. بل يلتزم كانهُ علةٌ وضعيةٌ متى امكن الرجوع بالمحاماة. كما اذا انوردت في المحكمة جهرًا. بما ان الضرر لا يكون وقتيئذٍ صدر بالتمام قبل الحماية الاخيرة. لانه

لا ينتعلق

لا يتعلق باول ايراد للحمايات الكافية فقط . بل يتعلق ايضاً على الثبات فيها . لانها لم تترجح فيما بعد . ولهذا مادام ترجيح الرضى او المحاماة ممكناً . فلا تكون قد وضعت بالكفاية لاصدار الضرر . ومن ثمَّ ان من يعطى رضاه الاخير فيكون قد سعى مع الاخرين بالشر وضعيًا . كانَّ الجميع قد اعطوا رضاهم معًا بدون ترجيح . كقول ديلوكو * فاذا حدث بان اكثر الجماعة قد اعطوا قبلك رضاءً نفاقيًا بدون ترجيح . حتى انهُ لا يمكنك البتة دفع الضرر بمقاومتك ومصادمتك . فاذا اعطيت رضاك فتخطى ضدَّ العدل . لانك ترتضى بالظلم . ولكن حسب راى كثيرين لا تلتزم بتعويض الضرر . وهذا راىٌ عامٌ كقول لايمان . لانك لم تصر علةً فعَّالةً للضرر . اذ كان قد تقدم حدوثه بدون ترجيح . وحسب راى اخرين تلتزم . لان حدوث الضرر يتم على اسم الاصوات الاخيرة كانها مرتضية بذلك *

* الفصل الرابع *

في الملاّق والمادح *

* اجيب ان من يحرّض الغير بتمليقاته ومديحه او مذمته على اصدار الضرر . اما بالانتقام او بالاهانة . مثلاً كمن يمدح النفاق ويذم الخيانة فيمن يهمل الانتقام او يترك الذنب . فيلتزم بالردّ اذا تحرّك الغير من قبل هذا المديح او المذمة على اصدار الضرر . لانهُ يكون علةً ادبيّةً للضرر . ونظير المشير بتقدمته المديح او تجنب العار الذى يصدر من القبائح . او ربما يكون كعلةٍ فعّالةٍ *

الفصل

* الفصل الخامس *

فى المُطْغِى *

* اجيب ان مَنْ يقدّم للغير اسعافًا او حمايةً او اطمينانًا لكى يصدر ضررًا . او اذا كان قد اصدرهُ فليمتنع عن تعويضيه . فانهُ يلتزم بالردّ . كمَن يقبل فى بيته المضرّ فقط لا الاخرين ايضًا . اذا احتفظ على الشى المسروق لينقذ السارق . اذا اخفى السارق او الاتهُ لكى يحرّضهُ ايضًا على الضرر . ونظير ذلك مَن يقبل الذى يصرف مال الغير . كابن العيلة مثلاً الذى يصرف مال والديه فى اللعب والسكر وغيره . لانهُ يساعدهُ على الضرر . اذ بدونه او بدون علة اخرى كذا لا يصدر الضرر . كما قيل فى الكتاب الرابع من الشرايع عن الحريق ۞ لا السارق فقط . بل والقابل ايضًا يلتزم لاجل العلل السابق ذكرها . لان القابلين ليسوا باقل ذنب من المتجاوزين ۞ ولكن مَن يخفى اللص عن الحراس ليخلصهُ من الموت فقط . فلا يستبين انهُ يساعدهُ . ولو ان اللص بعد خلوصه من الخطر كان عتيدًا ان يلحق ضررًا بالاخرين . لان هذا الضرر يكون عرضيًا نظرًا الى المُخفى وبغير نيّته . بما ان هذا الفعل يتجه بذاته الى انقاذ هذا الانسان التعيس من خطر حياته الحاضر او من القصاص الجسدى . وبعكس ذلك اذا اخفى اللص لكى يعطيه رجاء الملجاء فى المستقبل . وبذلك يطمأن اللص ويداوم على السرقة *

الفصل

* الفصل السادس *

في الشريك *

* اجيب ان الشريك على نوعين يُدعى * اولاً من يصير شريكًا في المكسب فقط . فهذا يلتزم بردّ الجزء الذي نابهُ فقط . لانهُ نظرًا الى هذا فقط فقد الحق اهانةً بصاحبهِ اذ اخذ مالهُ ظلمًا * ثانيًا من يصير شريكًا في العمل المضرّ . مقدمًا اسعافات والات ومعونات محرّضًا على تتميم العمل . فهذا يلتزم بتعويض ما يخصهُ من الضرر بل كلهُ ايضًا . اذا امتنع الاخرون عن ردّ ما يخصّهم . لانهُ قد صار علة الفعل المضرّ . وبالتالي علة كل الضرر الناتج منهُ . كما قيل في الكتاب الحادي والعشرين عن السرقة . وفي الفصل السادس عن القتل . فعلى هذا النوع يلتزم من يضع السلم ويمسكهُ ليصعد السارق . من ينظر لينبههُ . من يرافقهُ ليحميهُ . من يساعدهُ على الفتح . او نقل الامتعة الخ * ولا يضادّ بانهُ ولو لم تساعد انت فالضرر لكان عتيدًا ان يصدر على كل حالٍ . اذ لاجل مساعدتك فقد صرت علةً للضرر الذي بدونك لم يحدث حقًا . ومن ثمّ فالشريك لا يخطي خطاءً مميتًا فقط كقول الحكيم ۞ من يشارك السارق يبغض نفسهُ ۞ امثال ٢٩ * بل يلتزم بالردّ ايضًا *

* الفصل السابع *

في العلل السلبية *

* اجيب اولاً ان المساعدين على الضرر سلبيًا فهم اوليك . الذين لا يمنعون الضرر اذ يمكنهم منعهُ صوابيًا ويلتزمون بذلك

شرعاً. فيلتزمون شرعاً لانهم يلتزمون نظراً الى الوظيفة او العلوفة او العهد. كالريس. والحاكم. والقايد. والولاة. والقهارمة. والاب. والوصى. والوكيل. والخادم. والراعى. وناطور الحقول. وغيرهم من المستاجرين * فعدم منع الضرر يكون على ثلثة انحاء * اولاً بالصمت اى بعدم التوبيخ. والاقناع. والنهى. والتنبيه ايضاً * ثانيا بعدم المضادّة. اى باهمال المعونة. والاسعاف. والحراسة. او الاجتهاد لصدّ الضرر * ثالثاً بعدم اشهار المضرّ للمضرور. اما قبل الضرر ليلّا يحدث. واما بعدهُ لكى يصير التعويض. او بعدم النصيحة للمضرّ نفسه عن الزام الردّ. ومن ثمّ فحسب الراى العام. ان من يلتزم من قبل الوظيفة. او العهد او ما يشبه ذلك. بان يصدّ ضرر الغير وتهاون بصدّه. فيخطى ضدّ العدل. ويلتزم بتعويضه. لانهُ صار علةً ادبيةً للضرر. بما انهُ ملزومٌ من قبل الوظيفة او العهد بان يمنع ضرر الغير الذى لهُ حقٌ عليه بان يمنع ضررهُ. وان تهاون بذلك فيلحق به اهانةٌ مضرّةٌ. ومن ثمّ فالغير يقبل الضرر لاجل اهمال العمل الواجب شرعاً لمنعه. الذى يحدث لاجل ظلمه. لانهُ لو يكون عمل ما هو ملزومٌ به شرعاً لمَ كان حصل ضررٌ للغير. الذى بواجب يُعدّ عليه. ولهذا يلتزم بالردّ الملوك. والامراء. والولاة. وقواد العساكر اذا لم يمنعوا النهب. والسرقة. والاهانات. والاضرار عن المرؤسين. لانهم ملزومون شرعاً بحفظ حقوق المرؤسين وارزاقهم. بما ان المداخيل التى تُدفع لهم فهى اجرةٌ مرتبةٌ لهم لهذا الامر. وهكذا قل عن القاضى والخورى الخ * الذين يغيبون بدون علةٍ موجبةٍ،

مع

مع معرفتهم انهُ لعتيقٌ ان يصدر امرٌ ظالمٌ. اذ هم ملزومون من قبل وظيفتهم. بان يمنعوهُ ويصدّوهُ *

* اجيب ثالثًا ان من يلتزم بمنع ضرر الغير من قبل المحبة فقط. فان لم يمنعهُ مع مكنتهِ بدون تعبٍ ثقيلٍ فيخطي ضدّ المحبة. لكنهُ لا يلتزم بالردّ. اذ لا يخطي ضدّ العدل. ولا يُعدّ علة الضرر. بما ان الغير لا حقّ لهُ على منع ضررهِ. وبعكس ذلك ان ساعد وضعيًا على ضرر القريب. فيلتزم وقتيئذٍ بالضرر. لان كلًّا لهُ حقٌّ. بان لا احدٌ يساعد على ضررهِ وضعيًا. بما ان لهُ حقٌّ بالّا يلحقهُ ضررٌ بدون علةٍ موجبةٍ وسلطةٍ شرعيةٍ. ومن ثمَّ فيلتزم بالردّ * اولًا من يقبل من اللص درطيلًا لكيلا يصرخ ويشهرهُ. او وعد بذلك مجانًا. ولو كان ملزومًا بمنع الضرر من قبل المحبة فقط. لانهُ بفعلهِ هذا يصيّر اللص اكثر شجاعةً واطمانينةً. وهكذا يسعى بالضرر وضعيًا * ثانيًا من يمنع على اي نوعٍ كان من هو ملزومٌ من قبل الوظيفة بالصراخ لصدّ الضرر. لانه بظلمٍ منع استعمال للحق الذي للغير بان هذا يصرخ منبهًا * ثالثًا من باقتسارٍ او بغشٍ منع من يروم الصراخ او المضادّة. ولو لم يكن ملزومًا بذلك شرعًا. لان كلًّا لهُ حقٌّ بان لا احدٌ يمنع باقتسارٍ او بغشٍ او بطريقةٍ اخرى منحرفةٍ حمايتهُ او خيرهُ *

* ولكن بماذا يلتزمون نواطير الحقول. والكروم. والاحراش. اذا لم يصدّوا الضرر. او انهم لم يشهروا المضرّ لكي يُصلح الضرر *

* اجيب انهم يخطيون ضدّ العدل والامانة. لانهم يفعلون

ضدّ الوظيفة والعهد والقسم. ويلتزمون بتعويض كل الضرر. هذا رايٌ عامٌ. لانهم يلتزمون من قبل وظيفتهم وعهدهم. بان يصيّروا حينئذٍ صاحب الرزق ناجيًا من كل ضررٍ بواسطة حراستهم وشكايتهم واشهارهم *

* ولكن اذا لم يشهروا فهل يلتزمون بتعويض الربح الذى كان من ثمّ يحصل عليه صاحب الرزق من قبل قصاص الشكاية *

* اجيب ان كثيرين ينكرون. لان هولاء النواطير يُعيَّنوا لا لكى يغنوا ساداتهم مما يربحونهُ من قبل القصاصات. بل لكى يحرسوا الشى المودوع لهم دافعين عنهُ الضرر. ولا يلتزمون بالشكاية ليحصل سيدهم على ربحٍ من قبل ذلك. بل بان لا يلحقهُ ضررٌ فقط. واخرون ياكدّون ذلك بتحقيقٍ. اذ يستبين انهم قد تعيّنوا لكى يمنعون الضرر ويشهرون المضرّ ايضًا. لا سيّما لان هذا يفيد جدًّا لدفع اضرارٍ كثيرةٍ. التى لتكاثرة اذا لم توجد المقاصرة. ومن ثمّ فانهم يخطيون ضدّ وظيفتهم وعهدهم ان لم يشهروا. ويلتزمون بتعويض الربح الذى يمكن ان يحصل لسيدهم من قبل الشكاية الواجبة لهُ عدلًا *

* الراس الخامس *

فى ظروف الردّ والنظام الواجب حفظهُ فيهِ *

* السوال الاول فى لمن يجب الردّ *

* اجيب انهُ يجب لمن قد اُخذ او سُلب منهُ الشى. بشرط انهُ يكون صاحب الشى. او لهُ حقٌ على اقتنايهِ او حفظهِ او تدبيرهِ

او

او استعماله الخ * كالضمّان. والمستكرى. والمستقرض. والمسترهن. وماماثلهم. لانهُ بذلك تحصل لهُ اهانةٌ. اذ لهُ حقٌ على امتلاك الشى واقتنايه وحفظهِ واستعماله الخ* اما الشى الماخوذ من السارق فلا يجب ردّهُ لهُ. بل لصاحب الشى نفسهِ. لان السارق لا حُق لهُ على امتلاكهِ بل ذلك لصاحبهِ فقط. ولكن فلينبه السارق ليلّا يستمرّ فى الخطية. ظانًا بذاتهِ انهُ ملزومٌ بالردّ. او ليلّا يردّ ثانيًا مع ضرر يلحقهُ. فان مات منُ يجب لهُ الردّ فليصر لوارثيهِ. لانهم ينوبون عنهُ فى كل حقوقهِ. كما قيل فى الكتاب الثانى والستين عن قواعد الناموس. ومن الكتاب السابع والخمسين عن اكتساب الوراثة او خسرانها ۞ ان الوارث يخلف الميت فى كل حقٍ. وليس فى تملك ساير الاشياء فقط ۞ ولكن بعد الفحص الجهيد. اذا لم يُعرفوا الورثة. فليصر الردّ للفقراء. كما سبق القول عن الارزاق المفقودة. والديون المجهولة. وبالورثة يُفهم هنا كلمنُ يخلف الميت بحق الوراثة اما بالوصية. واما بواسطة الحكم. او على نوعٍ اخر*

* السوال الثانى فى متى يجب ان يصير الردّ *

* اجيب انهُ يجب ان يصير حالًا معما تمكن صيرورتهُ ادبيًا. هذا رايٌ عامٌ. لان وصية الردّ هى * اولًا سلبيةٌ. لانها تحرّم امتلاك مال الغير وما يجب لهُ قهرًا عن صاحبهِ. ولهذا فتلزم فى كل زمان. اما وفاءُ الدين من قبل العهد فيجب ان يصير فى الزمان المعيّن فيما بين المتعاهدين اما صريحًا اما مضمرًا. فان فات الحد ولم يفِ المديون

بدون

بدون علة موجبة. فانهُ يلحق بالمديّن اهانةً. ويلتزم بردّ كل الضرر الناتج من ذلك. ولو ان المديّن لم يطلب الوفاء كما قيل فى الكتاب الثانى عشر عن العهود. لان المديّن لهُ حقٌ وقتيذٍ بان يحصل على الوفاء. وانتهاءُ الزمان يصرخ بدل المديّن. كما قيل فى الفصل الاخير عن الاستكراه. ولكن اذا المديون كان مستعدًا للوفاء فى الوقت المعيّن. او لان المديّن كان غايبًا ولم يترك وكيلاً عوضهُ. او لم يشاءَ ان ياخذ. فالمديون حينيذٍ لا يلتزم بتعويض الضرر الصادر فيما بعد. ولا بالقصاص المرسوم. ولكن اذا لم يكن من ثمّ زمانٌ معيّنٌ لوفاء الدين. لا صريحًا ولا مضمرًا. فالمديون حينيذٍ لا يُعدّ انهُ فى تهاملٍ مذموم. ولا يلتزم بردّ الضرر قبل ان المديّن يطلب دينهُ فى وقتٍ مناسب. هذا راى الجميع. لان المديّن حينيذٍ مع معرفتهِ ومكنتهِ بان يطلب. فبعدم طلبهِ يستبين انه يمنح للمديون مهلةً. بشرط الاّ يهمل الطلب خوفًا او نسيانًا. ويجوز ايضًا للمديون ان يوفى الدين قبل الزمان المعيّن لاجل صالحهِ. كما فى القرضة. لان كلاًّ يمكنهُ ان يفوت حقهُ. لانهُ وقتيذٍ لم يوضع الحد بان الوفاءَ لا يصير قبلاً. بل انهُ لا يتاخر. وبالعكس اذا كان الحد متوقفًا على صالح المديّن. لانهُ تحصل لهُ حينيذٍ اهانةٌ. اذ لهُ حقٌ بالاّ يُرجّع لهُ دينهُ قبل الزمان المعيّن *

* السوال الثالث ففى اىّ مكانٍ. وبمصروف منْ يجب ان يصير الردّ *

* اجيب اولاً انهُ اذا كان الدين قد صدر عن اهانة. اى من قبل اخذ

اخذ ومسك ظالم ومضرة مذمومة . فيجب ان يصير الردّ بمصروف المديون . وحيث كان صاحب الشى يملكه . اذا لم يكن من ثمّ قد سلب او تعطّل . هذا راى الجميع . لان الردّ لاجل الاهانة يجب انه يصير على هذا النوع . لكى ان صاحب الشى يُرجّع الى حالته الاولى كانه لم تحصل له اهانة البتة . ويعود ناجيًا من كل ضرر . والّا لماحصلت المساواة . ولازالت الاهانة بالتمام . ولا ترجّع صاحب الشى الى حاله الاول . الذى عدمه ظلمًا وله حق ثابت عليه . ومن ثمّ اذا صاحب الشى سافر الى غير مكان وكان عتيدًا ان ياخذ رزقه معه لو يكون عنده . فالردّ يجب ان يصير حيث يوجد ساعتيذ بمصروف المديون ذاته . بعد اخراج المصروف الذى كان عتيدًا ان يعمله لو ياخذ رزقه معه . ولا عذر للمديون فى ان الضرر الذى يحدث له من المصاريف وغيرها . هو اعظم جدًّا من الضرر الذى يحدث لصاحب الشى اذا لم يردّه له . نظرًا الى فقر واحتياج اثنيهما . كما اذا كان مديونًا بماية دينار لاجل الذنب ولا يمكنه ان يردّها الّا بمصروف ماية اخرى . بما انه امرٌ عادلٌ هو ان المديون يحتمل هذا الضرر . ويصرف ماية دينار من ماله . مما ان المديّن البرى يُغصب على احتماله . لانه فى تساوى الضرر . فحظ البرى هو افضل من حظ المضرّ الواجب عليه ان يلوم ذاته . محتملًا ذلك الضرر اذ قد صار علته بواسطة الاهانة . كقول ديلوكو وغيره *

* ولكن اذا لم يمكنه الردّ الّا بمصاريف اكثر واعظم مما يسوى الشى نفسه فيقدر ان يبقى الردّ الى ان يمكنه فعله بدون ضرر كذا

يلحقه

يلحقهُ . او فليعلم المديّن ليوضح ماذا يريد ان يفعل برزقه . فان لم يمكنهُ اعلامهُ وحكم بفطنة انهُ لا يمكن ان يصير الردّ على غير نوع . فحسب راى كثيرين يقدر بل يلزمهُ بان يردّ لاقاربه او للفقراء ايضًا . بما ان المديّن لا يُعدّ وقتيئذٍ مقتسرًا . والّا لكان عدم المساواة عظيمًا . وهو ان المديون يلتزم بالردّ باىّ خسارة ومصروف كان . لان كلًّا يلتزم بان يزيل علة الضرر الصادر عنهُ ظلمًا . وان يردّ الاضرار الناتجة ظلمًا مع ضرره المساوى . او الازود قليلًا . اذ ليس هو من العدل . بان البرى يحتمل الضرر ظلمًا ليلًا يحدث بالسوى لمن هو علة الضرر . او ازود قليلًا بمنعه او بتعويضه لهُ . ومن ثمّ فالمضرّ ظلمًا يلتزم بالضرر اكثر مما هو معتبرٌ فى ذاته . لا كانّ صاحب الشى يجب ان يقبل اكثر مما خسر . بل لان هذا هو ضرورىٌ كواسطة ليصير الردّ بالتمام . لان من يلتزم بالغاية . فيلتزم ايضًا بالواسطة الضرورية *

* اعلم انهُ لكى يمكن ان المديون يعرف مقدار الضرر الواجب عليه احتمالهُ بالردّ . فليمعن النظر فى هل ان المديّن يرتضى . او لا يرتضى بتعويق الردّ وابطايه . وهذا تمكن معرفتهُ جليًا من راى جمهور البشر . ومن التبصر فيما رسمتهُ الناس للحكما الفقها . المهتمين فى صالح البشر . عن هذه الاحوال قبل ان تحدث *

* اجيب ثانيًا ان الديون الناتجة عن اشياء ماخوذة بنية سليمة خارج العهد يجب ردّها فى المكان حيث توجد . والمديون لا يلتزم ان يرسلها لصاحبها بمصروفه بل بمصروف صاحبها . هذا راى عامٌ لان

لان المالك بنيّة سليمة لا يلتزم مع ضرره بان يردّ صاحب الشى الى حالته الاولى . لانهُ لم يزيلها عنهُ باهانة . بل يجب عليه بان يقدم الشى حيث يوجد وقتيذ ويحتفظ عليه ثمّ يعلم صاحبهُ ليبيّن كيف يشاء ان يُرسل لهُ رزقهُ بمصروفه . بل ان صاحب الشى لا يلتزم بالمصاريف فقط . بل وبما هو ضرورىٌ لحفظه ايضًا . كما قيل فى الكتاب الثانى من الناموس عن المتاجرة *

* اجيب ثالثًا ان الديون الصادرة عن عهد . الذى من قبله يجب ان يُردّ الشى عددًا بالفردية ان كانت قد أُخذت لفايدة جهة واحدة فقط . فيجب ان تُردّ بمصروف الجهة نفسها . ما لم يكن قد صار الاتفاق على غير نوع . اذ ليس هو من العدل . بان الشى الواجب من قبل العهد يُردّ بمصروف مَن لم يكن لفايدته . او ان الواحد يقبل شرًا لانهُ عمل خيرًا . بل هو من العدل . ان مَن قد حصل على فايدة فليحسّ بقليل من الثقل ايضًا . كما قيل فى القاعدة الخامسة والخمسين من الناموس ۞ مَن يحس بالثقل . يجب انهُ يحس بالراحة ايضًا . وبعكس ذلك ۞

* اجيب رابعًا ان الديون الصاردة عن عهد يجب ردّها من ذات العهد الى حيث اُخذت . هذا راى كثيرين . اذ لا يوجد مكانٌ يرضى العدل على افضل نوع . والانصاف يقتضى ايضًا . كما ان الشى الماخوذ نفسهُ او ما يساويه . الذى يُقام بدل الماخوذ يجب ردّهُ . هكذا ايضًا يجب ردّهُ الى المكان نفسه حيث اُخذ . بما ان الردّ هو وضع الشى فى محله الاول . ولذلك يلزمك من ذات العهد بان

تردّ القرضة. والرهن. والشى المستكرى الى المكان حيث اخذته. لا الى خلافه الّا بمصاريف الغير. وكذلك يلزمك من ذات العهد بان تدفع ثمن الشى المبتاع او المستكرى حيث يُدفع الشى الذى لاجله يصير الوفاءُ. لان فى اىّ موضع صار الوفاءُ. فينقص تساوى العهد. لان الوفاءَ يُفترض من تساوى المُعطِى والقابل. ويتعلق كثيرًا على المكان حيث يُعطى ويُوخذ. لان قيمة الشى واستعمالهُ واعتبار ثمنه واختلاف المعاملة فيختلف كاختلاف البلدان. كقول ديلوكو. ولكن يقدر المتعاهدون ان يتعاهدوا نظرًا الى موضع اخر. بشرط ان هذا الثقل يُعوّض بمكافاة واجبة لكى تُحفظ المساواة. وحينيذ يجب ان يصير الردّ الى ذاك الموضع نفسه. بما ان العهود تلزم. والشروط تصير شريعةً بالموافقة. كما قيل فى القاعدة الخامسة والثمانين من الناموس *

* اجيب خامسًا ان الديون الصادرة عن وهبة. او وقفيّة. او وصيّة. فيجب دفعها فى المكان حيث وهبت الخ * ما لم يُعيّن بخلاف ذلك فى الوصية الخ * ويكون ذلك بمصروف مَن قد وهبت لهُ. هذا راى الجميع. لان من يهب شيًا مجانًا او اوقف فلا يقصد بان يلزم ذاتهُ باكثر من ذلك. ولكن اذا الوارث نقلها الى موضع اخر. فيلتزم بارسالها الى حيث كانت اولًا بمصروفه. كقول ليسيوس *

* السوال الرابع فى لمن يجب ان يكون خطر الردّ *

* اجيب اولًا ان الردّ الواجب عملهُ نظرًا الى الاهانة فخطرهُ يجب ان

ان يكون للمديون . هذا راى الجميع . بما ان صاحب الشى نظرًا الى الاهانة يجب ان يكون ناجيًا من كل ضرر. ومن ثمّ فيجب عليه بان يقبل على ذاته كل خطر ضرر. اذ ليس هو من اللايق بان صاحب الشى يلحقهُ ضررٌ البتة من قبل الاهانة المُنزلة به . لانهُ كما قيل فى الفصل الاخير عن الودايع ۞ ان العرض المفاجى يُحسب على الزلة ۞ ولهذا فحسب الراى العام . اذا المديون استعمل الاجتهاد الكلى بردّه الشى لصاحبه . دافعًا اياهُ لمرساله المظنون منهُ امينًا . او لمعلّم اعترافه . وهذا اما بذنب . اما بغير ذنب . لم يدفع الشى لصاحبه . فانهُ يلتزم بالردّ ثانيًا الى ان صاحب الشى يقبلهُ حقًا . فاذا العزم بالردّ مرارًا كثيرةً فيكون ذلك بالعرض . ويجب ان يُحسب عليه . لانهُ كما قيل فى القاعدة السادسة والثمانين من الناموس ۞ ان من بذنبه حصل على ضرر فليلم ذاته لا الاخرين *

* ولكن ردّ الشى الاجنبىّ الواجب ان يصير بالفردية من المالك بنيّة سليمة فيصير بخطر صاحبه . بشرط انهُ يسلّمهُ لمن يظنّ بفطنة انهُ سيردّهُ . كما قيل فى الكتاب العشرين عن القرضة . بما انهُ خارج الذنب . والاهمال . والعهد . فالشى يتعطّل لصاحبه . ومن ثمّ فردّ الشى المقروض . والمستكرى . والمودوع يصير بخطر صاحبه . اذا لم يتاتّى عن ذنب من يردّهُ *

* اجيب ثانيًا حسب الراى العام . ان وفاء الديون الواجب فعلهُ لاجل العهد من ارزاق المديون فيصير بخطر المديون نفسه . حتى ان الدراهم المعيّنة للوفاء اذا سُرقت او ضاعت او انها مُسكت

ممن دُفعت لهُ ليردّها . فيلتزم بان يدفع للمديّن غيرها بما ان الشي يعدم لصاحبهِ . والحال انها لا تزال دراهمهُ الى ان يتسلمها المديّن . لانهُ وقتيذٍ ينتقل التملك من المديون الى المديّن. مالم المديّن ذاته يكون قد ارسل او عيّن واحدًا لكي تُدفع لهُ هذه الدراهم . الذى يقبلها بدل المديّن . او ان المديّن يقبل بواسطتهِ . ومن ثمَّ فان ضاعت هذه الدراهم او مُسكت . فالضرر يكون للمديّن . كما قيل في الكتاب التاسع والثلاثين . والتاسع والاربعين عن الوفاء *

* السوال الخامس في ما هو النظام الواجب ان يُستعمل في الردّ *

* اعلم انهُ اذا رزق المديون كان كافيًا لوفاء كل المديّنين . فلا احتياجٌ الى نظامٍ اخر . اذ قد انوفى للجميع *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين انهُ اذا المال الاجنبيّ وجد بذاته فيجب ان يُردّ لصاحبهِ . ولا يمكن ان يُوفى بهِ الغير . لانهُ لم يزل لصاحبهِ . والمديون يلتزم بالوفاء من مالهِ لا من مال الغير . بما ان تملك الاشياء لا يمكن نقلهُ ممن لا يملكهُ . ومن ثمَّ اذا لم يُعرف صاحب الشي الموجود بذاتهِ . كالشي المرهون مثلًا . او المودوع او المقروض او المسروق الخ * حتى ولا وارثيهِ ايضًا . فيجب ان يُوزّع على الفقراء او افعال اخر صالحةٍ . كما سبق القول . ثمَّ ان الشي الذى ابُيع بالدين حسب الشريعة . ولم يزل موجودًا عند المديون . فلا يستبين بانهُ يجب ان يردّهُ للبايع عنونةً عن باقي المديّنين اذا لم يكن لهُ حقُ التقدم . كقول كثيرين . لا سيّما المتشرعين . الذين

يقولون

يقولون . انه لراىٍ عامٍ . لان الشي المُباع لا يُعدّ فيها بعد للبايع متى حصل التسليم والوعد بالثمن . لانهُ حينيذ ينتقل التملك . ولا يستمرّ في حوزته بواسطة الرهن . اذ لا يُورد رهنٌ بالكلية . الّا اما لاجل شرطٍ اما لاجل الناموس الوضعي . وفي موضوعنا لا يوجد ذلك لا من هذه الجهة ولا من تلك . وهذا الشي نفسهُ اذا أُبيع ممّن اشتراهُ لاخر فهذا ايضًا يكون لهُ عليهِ حق التملك المطلق . ومع ذلك فالاشياء المباعة التي لا تزل عند مشتريها . يمكن . بل يجب ايضًا ان تُردّ لبايعها . كما يُفعل في محاكم كثيرة . ما لم تتضادّ ذلك عادة المكان *

* اجيب ثانيا انهُ من ارزاق المديون يجب ان تُوفى * اولًا المصاريف التي صارة لاجل جنازه ثمّ مداواته . كما قيل في كتاب الناموس عن الرهبان والجناز * ثانيًا حسب الراى العام يجب ان توفى الديون المحققة المعروف صاحبها . قبل المجهولة الغير المعروف صاحبها . لان المديّن المجهول اذ لا يمكنهُ ان يتسلّم الشي الواجب لهُ . فلا يُظلم اذا تقدم عليهِ المديّن المعروف . الذي يقبل الضرر بذاته . لاجل اعاقة الوفاء . بما انهُ يمتلك حقًا جوهريًا متوقفًا على طلب الوفاء . الذي لا يمتلكونهُ الفقراء ولا الاعمال الصالحة نحو الديون المجهولة . لان هذه الديون يمكن ان تُصرف على هولاء الفقراء . او على الاعمال الصالحة . بل ان المديّن المجهول يُظنّ انهُ يرتضي بهذا الامر . بما انهُ عملٌ صالحٌ مرضيٌ لله اعني اسعاف المديون المحتاج المثقّل باموال الغير لكي ينقذ ذاتهُ من المديّنين

الحقيقيين

الحقيقيين. الذين يضايقونهُ ويستمرّ فيما بعد تحت ثقل الديون المجهولة. اعنى بان يوفى للفقراء حسب استطاعتهِ * ثالثًا حسب الراى العام ان الديون التى مع صفة مثقّلة يجب ان توفى قبل الديون التى مع صفة مجانية. كوعد الكُرم والجود والوقف ونظايرها. كما قيل فى الكتاب السادس عشر من الناموس عن الاشياء الشرعيّة ۞ ان مَن يرتضى بالموهبة. فهذا وحدهُ فليُقاصر بالفعل على قدر مكنتهِ. ولكن بعد اخراج المال الاجنبىّ ۞ لان فى المواهب المجانية والاوقاف ايضًا تتضمن هذه الشروط. اى ان امكن صيرورة ذلك بدون ضرر القريب. اذا لم يتغير حال الاشياء. اذ لا يُظنّ باحد انهُ يروم ان يلزم ذاتهُ بشىء يوصّلهُ الى العازة. ولا الانصاف يقتضى ذلك. ومن ثمّ فان ديون المتوفيين يجب وفايها قبل الاوقاف والاعمال الصالحة ايضًا. وكذلك قل عن النذور. بما ان الله لا يقبلها مع ضرر القريب. ولكن وفاء النذور فليكن قبل الاوقاف. بما ان النذور تلزم المتوفى ايضًا لا الاوقاف التى تفترض وفاء الديون الاخر المعهودة * رابعًا يجب ان يوفى لمَن عندهم الرهن قبل الذين ليس عندهم. كما قيل فى الكتاب السادس عشر عن الرهن. بما ان الارزاق تفترض بالخصوص وفاء المسترهنين. اذ لهم حقٌ بذلك لان يقبلوا الوفاء قبل الاخرين * خامسًا يجب ان يوفى اولًا للمسترهنين المتقدمين فى الزمان. كما قيل فى القاعدة الرابعة والخمسين من الناموس ۞ ان مَن هو متقدمٌ فى الزمان. فهو اولى بالحق ۞ بما ان الالزام المتاخر لا يبطّل الحق المُكتسب اولًا. ومن ثمّ

فتتضمن

فيتضمن هذا الشرط . اذا امكن الوفاءُ من هذه الارزاق نفسها للداينيين الاخرين بدون ضرر المديّن الاول . ولكن توجد بعض احوال يجب ان يتقدم المسترهن الثاني على الاول * اولاً اذا كان قد استقرض هذه الدراهم ليحفظ ويحيى مالاً كان ملزومًا للغير. كما قيل في الكتاب الخامس عن الرهن . لان هذا لا يلحقهُ ضررٌ من ذلك . اذ بدون هذه القرضة لكان الشي المرهون قد عدم حقًا وتعطّل * ثانيًا اذا استقرضتَ مثلاً مايه دينار لتوفى عن حمولة تجارتك . او لكرى المخازن حيث تكون محفوظةً . فيجب ان تدفعها قبل ان تدفع للذين يملكون رهنًا . وكذلك قل عن نقد المراة الذى بواسطته كل ازراق الرجل تكون ملزومةً للمراة واولادها . هكذا حتى انهُ يجب استخراج ذلك النقد من تلك الارزاق قبل الوفاء للداينيين الاخرين. الذين قد قبلوا رهنًا متقدمًا مضمرًا. ولكن حسب الراى العام ان النقد لا يتقدم على الرهن المتقدم صريحًا . ولو تقدم على الرهن الصريح التابع والاّ لكان المدينون المتقدمون يعدمون حقهم ظلمًا بواسطة الزيجة التابعة . بما ان الشروط كانت صريحةً فالحشر يساوى النقد. ومع ذلك فالحشر لا يتقدم على الرهون السابقة صريحًا * رابعًا اذا اشترى شيٌ ما بمال القاصر فيستمرّ ثابتًا للقاصر قبل كل شيء * خامسًا اذا اقرضتك دراهم لتشترى شيًا ما . بشرط انهُ يستمرّ عندى مرهونًا عوض الدين . فاكون حينيذٍ متقدما على الاخرين الذين يملكون رهنًا عموميًا على كل ارزاقك حتى وعلى المستقبلة ايضًا. كما في الكتاب السابع عن

الرهن

الرهن . فالمدين لا يقبل ضررًا البتة . بما انهُ لم يحصل على الشي او على ثمنه بدون قرضة دراهمي * سادسًا اذا تشارع احدٌ مع الحُشر فيسهِ رزقهُ ملزومًا للحُشر بخصوص التقدم . ويكون للحُشر حقٌ نظرًا الى الخراج الذى لم يوفَ* سابعًا اذا احدٌ اقرض اخر دراهم لاجل القيام بالعسكر فيكون لهُ الرهن بانعام التقديم وعلى النقد ايضًا. ولو كان متاخرًا عنهُ. لانهُ بهذين الحالين الاخيرين يُراعى الخير العام. الذى يجب ان يتفضّل على الخصوصى*

* سادسًا انهُ بعد المدينّين المسترهنين او الحقيقيين فيجب الوفاءُ للمدينّين الشخصيين الذين لا رهنَ لهم فمن هولاءِ يُفضّلوا * اولاً الذين لهم انعامُ التقدم شخصيًا . كالعروسة مثلاً فى رزق عروسها نظرًا الى النقد خارج كال الزيجة . ومَن يضع دراهمهُ عند الصيرفى بدون فايدة ٍ ومَن يعطى دراهم لاجل عمارة مركب ٍ او تصليحه ٍ او مشتراهُ * ثانيًا يجب الوفاءُ لاوليك المدينّين بصفة ٍ مثقلة ٍ لكل ما يخصّهُ . مثلًا نصف الدين او ثلثهُ. او الدين عن عهد ٍ. او الناتج عن زلة ٍ. لانهُ حسب راى كثيرين ان فيما بين هذه الديون لا يوجد تفضيلٌ البتة. بما انها واجبةٌ على السوى بدون تخصيص ٍ. وفيما بين المدينّين الشخصيين فقط لا يوجد تفضيلٌ كليًا . بل يجب ان يُوفى لكل ما يخصّهُ. كما قيل فى الكتاب السادس عن الارزاق . وفى الكتاب السابع عشر عن الانعامات ۞ ان الانعامات لا تُعتبر لاجل الزمان . بل لاجل السبب . فان كانوا من تلك الصفة ذاتها . فيتساوون . ولو وجد فيما بينهم اختلافُ الزمان ۞ لان

جميعهم

جميعهم يمتلكون حقًا متساويًا . اما تلك القاعدة . من كان متقدمًا فى الزمان الخ * فتصح فيما بين المسترهنين فقط *

* اعلم ان ما قيل حتى الان نظرًا الى الردّ من قبل الناموس العام او السلطانى . فيجب حفظهُ حيث يكون مقبولاً . ولكن اذا وجدت فى بعض اماكن شرايع او عادات مساقبةٌ مناسبةٌ للعقل النطقى . فيما يُنسب الى هذا . فيجب حفظها وفى سرّ الاعترف ايضًا كقول الجميع . بما ان هذه الشرايع لا تستند على وهم باطل . والحال ان كل شريعة تساقب العقل النطقى . ولا تستند على وهم باطل فتلزم ذمةً . بما انها فعلٌ مطلقٌ كافٍ ناتجٌ عن سلطة ملزمة . ومن ثمّ فلا سلطانَ لاحدٍ بان يرتب ارزاقهُ الّا بحسب الشرايع مع تعلقٍ على السلطان الشرعىّ . الذى لهُ حقٌ سامٍ على ارزاق الافراد نظرًا الى الخير العام . الذى هو غاية كل الشرايع *

* السوال السابع فى هل انهُ يجوز الوفاءُ لمنْ يطلب اولاً .

* اعلم انهُ لا يجوز ان يوفى للمديّن الطالب اولاً مع ضرر منْ يمتلك رهنًا سابقًا او انعامًا . لانه بذلك يحصل على اهانة . اذ لهُ حقّ التقدم . ومن ثمّ فالموفى يلتزم لهُ بالضرر . ويمكنهُ ان يستخلص من المديّن الاخر ما قد دفعهُ لهُ . كما قيل فى الكتاب الثانى والعشرين من الناموس ۞ ان منْ يطلب الوفاءَ . او يقبلهُ مع علمهِ بحق الاخرين فيخطى ضدّ العدل . ويلتزم قبل حكم القاضى بان يردّ للمديّنين ذوى الانعامات . لانهُ يلحق بهم اهانةً مضرةً .

وذلك لانهُ بطلبهِ هذا فيلزم المديون بايصال الضرر ظلمًا للمديّنين المسترهنين و بقبوله الوفاء يساعد على ضررهم ظلمًا .

* اجيب انهُ متى احد المديّنين الشخصيين الغير المخصصين. اخذ فى الحكم وفاء دينهِ قبل الاخرين الذين ليس لهم حقُ التقدم. فيلتزم المديون ان يوفيه بالتمام. ولو كان متاخرًا بالزمان. بما ان الشريعة وحكم القاضى يمنحانهِ حقُ التقدم لاجل نشاطهِ الذى استعملهُ قبل اوليك. كما قيل فى الكتاب السادس . والرابع والعشرين من الناموس عن غش المديّن * اما قولى فى الحكم. لانهُ اذا طلب خارج الحكم ففى ذلك نظرٌ. لان سلفستروس ونافاروس وليسيوس وغيرهم يقولون . ان نشاط المتاخرّ بالدين يمنحهُ حقًا . كما قيل فى الكتاب الرابع والعشرين من الناموس ✿ انهُ لايمكن الرجوع بما قد انوفى للمديّن الطالب دينهُ ✿ بدون ان يُذكر الحكم بالكلية . ومن ثمَّ قيل انهُ بواسطة نشاطهِ يصيّر حظهُ افضل * واخرون ايضًا مع ديلوكو ينكرون ذلك. بما ان الطلب الخصوصى وحدهُ لايمنح حقًا لواحد بدون حكم القاضى مع ضرر القريب المتساوى بالحق . اما الشريعة السابق ذكرها فتُفهم عن الطلب فى المحكمة مع حكم القاضى .

* ولكن اذا المديون لم يكن قادرًا على وفاء جميع الديون . ولكنهُ وفاء للمديّن لاحقُ لهُ فى التقدم . فهل يلتزم هذا بان يُردّ لمن لهُ حقُ التقدم .

اجيب

* اجيب ماكدًا ذلك . لانهُ بقبوله الوفاء فقد منعهُ عمن لهُ حقُ التقدم. وبذلك اوصل به اهانةً مضرّةً. وبهذا لا يخالف الترتيب فقط . بل وجوهر الردّ ايضًا . لانهُ يُهب لواحدٍ ما يجب للآخر شرعًا. والقابل يساعد على الاعطاء المضرّ للغير الظلمىّ. او انهُ يساعد على ضرر المديّن . الذى تجب لهُ هذه الدراهم اولًا. وقد سُلبت منهُ . ولكن اى مساعدة على الاعطاء الظلمىّ يمكن ان تكون اعظم من الاخذ . الذى به يتم ويكمل وبدونه لا يصدر ضررٌ البتة. والحال ان منُ يساعد على فعل ظالمٍ مضرٍ. فيلتزم بالردّ كقول ازور وديلوكو واخرين .

* السوال الثامن في هل ان المديون يقدر ان يفى بالتمام دين مُديّنٍ لم يطلب ذلك . اذا لم يكن قادرًا على وفاء دين الاخرين . الذين لا رهنُ عندهم . ولا انعامُ لهم .

* اجيب منكرًا ذلك . لانهُ يسبب اهانةً للاخرين . الذين لهم حقٌ بالآ الاخر العادم كل انعامٍ وتخصيص يتقدم عليهم. بما انهُ حسب الناموس الطبيعى. ان ارزاق المديون التى لاتكون من ثمّ كافيةً لوفاء كل الديون فيجب ان تتوزع متجزيةً بالسوى على المديّنين ذوى الحق المتساوى. اذ لا احدٌ منهم لهُ حقُ التفضيل ازود . بما ان هذه الديون هي لهم بالسوية * ولكن كثيرون يستثنون منُ هو فى ضرورةٍ ثقيلةٍ . لا الاخرين . لان نظام المحبة يقتضى . بان دين المحتاج يتقدم على الذين ليسوا بمحتاجين . ولامغصوبين .

* السوال التاسع فى هل ان منُ ياخذ من اخر شيًا مجانًا. او

مع الزام. مع معرفته انه سيعود عاجزًا عن الردّ اوعن وفاء دينه . ايخطى ضدّ العدل ويلتزم بردّ ما اخذه. ولولم يقتسره على ذلك .

* اجيب ماكدًا مع جمهور المعلمين كقول ديلوكو . واثبت ذلك . لانه يلحق بالمديّنين اهانةً . لانه يساعد على المنع الظلمى . الذى به يصير المديون ذاته عاجزًا عن الوفاء بالكلية . لانه يسعى بالكفاية فى التغيير الظلمى . بل وبالظلم ذاته الصادر من المديون ضدّ المديّنين . لان كل تغيير يطلب لصحته وفاعليته ذات القبول . والحال انه حسبما يقول ديلوكو ان اخذك لا يسبب ضررًا للمديّنين اكثر من تحريضك . لانك اذا لم تاخذ ذاك الشى لكان استمرّ فى حوزة المديون . ولم يكن حصل عاجزًا عن الوفاء. فاذًا لاتساعد على ضرر المديّنين باخذك اكثر مما بتحريضك . بل انك تتمّم وتكمّل ما كان بتقدمة المديون غيرتامّ . وكانه بالرغبة فقط . وبقبولك فقد صار تامًا وكاملاً بالفعل ايضًا . ومن ثمّ فاكليروس فرنسا سنة ١٧٠٠ * قد حرم هذه المقولة كانها كاذبةٌ . ومضادةٌ قواعد الناموس ✿ ولو ان من قد وهُب له عرف جليًا . بان الرزق الذى قد وهُب له من ايها كان . فقد وهُب بهذه النية . اعنى استهزاءً بباقى المدينين . فلايلتزم بالردّ . ما لم يكن هو قد صار سبب الاقناع بالموهبة . او انه قد سعاءً بها ✿

الراس

* الراس السادس *

في الاسباب التي تعذر من الرد او من تاخيره .

* السوال الاول في هل ان مسامحة المدين تعذر من الرد .

* اجيب ماكدًا ذلك اذا كانت شرعية . لانه بها يترك حق قبول الوفاء واخذه . ويزول عن المديون الزام الوفاء. الذي لا يرجع فيما بعد. بما ان الالزام اذا بطل مرةً فلا يعود ابدًا. كما قيل في الكتاب التاسع من الناموس عن المسامحة والرهن. لانه كما ان المدين يقدر ان يهب حقه الذي له على المديون لاخر. فهكذا يقدر ايضًا ان يتركه للمديون نفسه . لان الترك هو ايهاب ما * ولكي تكون هذه المسامحة شرعية . وناجية حقًا من الزام الرد . فتلزم هذه الثلثة الشروط * اولًا بان تكون حقًا اختيارية . غير ممتزجة بالاغتصاب . بما انها وهبة مجانية لحقه. ومن ثم فتدعى فعل الجود والكرم . وبالضرورة يجب ان تصدر عن الجود والكرم الاختياري . ولذلك لاتصلح المسامحة الصادرة عن الجهل والغلط الذين يعدمان الاختيار. ولا الناتجة عن اغتصاب او خوف او غش لاجل الاغتصاب الممتزج مع الاهانة. اذ لا احد يجب ان يربح حقًا او يحصل على فايدة من قبل ظلمه * فتكون صادرةً عن الخوف اذا المديون تهدد صريحًا او مضمرًا المدين ان لم يفوت له اما كل الدين اما جزؤه . او انه استعمل توسلات مع لجاجة عظيمة حتى يتاتى منها خوف. او انه اظهر للمدين ان لم يقتنع بجزء الدين والّا فسيخسره. او اذا الحق بالمدين اتعابًا كثيرةً بمجيه ليطلب دينه الخ . اما الغش اذا المديون اظهر ذاته

بانه

بانهُ افقر مما هو حقًا الخ . ومن ثمَّ فهي باطلةٌ المسامحة بجزء الدين خوفًا ليلاَّ يخسر كل الدين لاجل خباثة المديون وغشه. ولايخلص المقتدرون لاجل ان الاصاغر يسامحونهم خوفًا من غيظهم او ليلاَّ يلحقهم ضررٌ من قبلهم * ثانيًا ان المديَّن يقدر ان يسامح بالدين . اذ لايقدر ان يسامح الاَّ من يقدر ان يُهب . ومن ثمَّ فالابن لايقدر ان يسامح بدين الاب . وكذلك لا الوكيل ولا المُرسَل يقدر ان يُهب ديون سيده او مرسله الخ مثالاً لكن ان المسامحة لاتصير باطلة من قبل الشريعة كما في هذه الاحوال*اولاً اذا مفتقدي الكنايس قبلوا شيًا عدا الاشياء الضرورية لمعاشهم في مدة افتقادهم . فيلتزمون بالردّ مضاعفًا في مدة شهر ولايضادّ ذلك اي سماح كان قد حصل لهم من الذين وهبوهم . كما قيل في الراس الثاني عن القصاصات* ثانيًا كما قيل في الراس الحادي عشر عن الاستحلال ۞ اذا القاضي المُرسَل قبل شيًا من الجهتين . ما لم يكن ماكلاً مقدّمًا لهُ جودةً فقط . الذي يمكن ان يُوكل في زمان زهيد. او متى التزم بان يذهب خارج بلدته وقبل اكثر من المصاريف الواجبة . او قبل شيًا عوض المصاريف ان كانتا الجهتان في حالة الفقر. فيلتزم بردّ ما اخذهُ. ولو سامحتاه بذلك ۞ وفي الراس الثاني عشر عن الاراطقة قيل ۞ اذا الفاحص بجة الفحص قبل دراهم . فيلتزم بردّها . بما ان المسامحة في كذا اشياء لاتفيد البتة ۞ ونظير ذلك قال المجمع التريدنتيني في الراس الثاني عشر من الجلسة الرابعة والعشرين ۞ عن الكاهن الذي يقبل التوزيعات بدون حضور الفرض .

السوال

* السوال الثانى فى هل ان التنزّل عن الارزاق للمديّنين يعفى من الردّ .

* اجيب منكرًا ذلك . بما انهُ لايعفى . بل يعذر من التماهل فقط . حيث يستمرّ المديون ملتزمًا بان يفى بالتمام مما سيربحهُ فيما بعد . مع ابقايه ماهو ضرورىٌ لهُ ولمعاش عيلته . هذا راىٌ عام . اثبت ذلك من الناموس المدنى فى الكتاب الاول حيث قيل عن الذين يتنزّلون عن ارزاقهم ۞ ان الذين يتنزلون عن ارزاقهم فلا يكونون ابريا ما لم المديّن يقبل دينهُ بالتمام . بما ان هذا التنزّل لايفيدهم شيًا الّا بالّا يُقضى عليهم ويطرحون فى السجن ۞ وفى الكتاب الرابع عن التنزّل ۞ ان منْ يتنزّل عن ارزاقه فان ربح شيًا فيمابعد فليفِ بقدر امكانه ۞ لان الزام الردّ لايزول فى منبر الذمة بسبب الاحتياج والعجز بل يتوقف فقط الى ان تحصل المكنة . فاذًا ولا التنزّل يصدر اكثر من ذلك . فالتنزّل عن الارزاق اذًا يفيد فقط . بان المديون لايمكن ان يُطرح فى السجن . او اذا ربح فيمابعد شيًا . فلا يُستخلص منهُ . اذا كان محتاجًا اليه للقيام بذاته او بعيلته . كما قيل فى الكتاب السادس فى التنزّل عن الارزاق . وهذا نفسهُ يصح ايضًا فى منبر الذمة . بما انهُ انعامٌ مُعطىً من الناموس . وعهودٌ تُستعمل بحسب الشرايع . ومما يفضل من ذلك فليفِ بهِ ديونهُ .

* السوال الثالث فى هل ان الدخول فى الرهبنة يعفى من الردّ .

* اعلم انهُ لواضحٌ لدى الجميع . بان نذر الرجل المثقّل بالديون

فهو

فهو ثابتٌ بما انهُ بشخصهِ هو حرٌّ. ولا يُبطل ذلك من الناموس الوضعيّ. كقول اكليمنضوس الثامن مبطّلاً ما قد رسمهُ سيستوس الخامس نظرًا الى هذا الامر. ولكن هذين الحبرين قد حرّما بالّا يُقبل في الرهبنة من هو معقّلٌ بالديون.

* اجيب اولًا ان المديون ان كان لهُ ما يفي فليفِ قبل دخولهِ. اذ ليس لهُ سببٌ داعٍ لكي يأخّر الوفاء * اجيب ثانيًا مع كثيرين ان المديون اذا امكنهُ ان يفي دينهُ بواسطة تعبه في زمانٍ قليلٍ او اقلهُ اكثر دينهِ فيلتزم بتاخير دخولهِ الى ان يفيهِ. والّا لكان المديّن يُغصب حقًا ويُظلم بذلك * اجيب ثالثًا انهُ اذا كان الدين مجهولًا. ولذلك يجب ان يُصرف في اعمالٍ صالحةٍ فيمكن المديون حينئذٍ ان يدخل الرهبنة. ولوانهُ اذا استمرّ في العالم لامكنهُ الوفا. وهذا الامر يفترضهُ الجميع. لانهُ يمكنهُ ربما بواسطة شورِ معلّمِ اعترافهِ بان يختصها لذاتهِ كانهُ فقيرٌ. ويقيمها لفعلٍ مرضيٍّ لله ذي استحقاقٍ. اي بواسطة دخوله للرهبنة * اجيب رابعًا انه اذا لم يمكن المديون وفا دينهِ الّا بزمانٍ مديدٍ او باتعابٍ غير اعتياديةٍ. فيجوز حينئذٍ لهُ كقول كثيرين بان يدخل الرهبنة ويترك ساير ارزاقهِ للمديّنين. لان المديون هكذا يحصل على ضررٍ روحيٍّ الذي هو اعظم جدًا من ضرر المديّن. ولهذا السبب لا يُعدّ بانهُ مغتصبٌ على الحقيقة. ولكن ينكر ذلك كثيرون. اولًا لان المديون هكذا يلتزم عدلًا من قبل ناموس الطبيعة بالردّ. والّا لسبّب ضررًا للمدين بجعلهِ ذاتهُ عاجزًا عن الردّ طوعًا ورضوانًا. بما ان الزام العدل يغلب المشورة.

ثانيًا

ثانيًا لان من فضح بنتًا بوعدٍ انه يتزوجها . فيلزمهُ الامتناع عن الدخول للرهبنة ليكمّل وعدهُ الواجب . وهذا الراى كقول لايمن فقد اثبتهُ سيستوس الخامس وغريغوريوس الرابع عشر.

* السوال الرابع فى هل ان المديون الناسى دينهُ اذا وهب لمديّن مقدار ما لهُ عليهِ فهل يُعفى من الردّ .

* اجيب منكرًا ذلك مالم يستبين وانخابانهُ كان يريد وفاءً شيًا. ان كان عليهِ . لان الموهبة الصادرة عن السخاء والجود فليست هى ولا يمكن ان تكون وفاءً الدين واجب شرعًا. لان هذه تناقض بعضها. ولا يضادّ ذلك بان المديون لوكان عرف دينهُ لما كان وهب مجانًا . اذ فى العهود يجب النظر والفعل حسب قصد الارادة الحالى لا الشرطى او العتيد . لان مالم يكن فى الحال لا يمكنهُ الاصدار ابدًا . ولكن اذا فطن المديون بدينهِ ثم وهب لكى يحرر ذاتهُ ولو ظنوا بهِ انهُ قد وهب جودةً فيكون قد وفاءَ دينهُ ولا يلتزم بشىء .

* السوال الخامس فى هل ان المديون يُعفى من الردّ اذا وفاءَ لمديّن مدينهِ .

* اجيب ان كثيرين ياكدّون ذلك اذا كان دينهما من ذاك النوع نفسهِ ولا يوجد مديّنون اخرون متقدمون ذوو انعامٍ او عندهم رهنٌ . لانهم يقولون . اذا وفيت لاخى مايةَ دينارٍ التى انت مديونٌ لهُ بها . فانا اربح واكسب الحق الذى كان لهُ لاستيفايهِ منك مايةَ دينارٍ . والحال ان حقهُ عليك هو بمقدار الحق الذى لك علىّ. وهكذا تكون هذه الحقوق متساويةً وتوجد فيما بينها المطابقة

ومن ثمّ فلان ربح الواحد يكون وفاء الاخر*ولكن هذا لا يجوز قهراً عن المديّن. لان المديّن له حقٌّ على استيفاء واخذ ما يجب له. والمديون يلتزم بوفاء مديّنه ما له عليه من الدين. ولا للمديون ان يفي دين مديّنه. وعلى الحقيقة انى فى الحكم الخارج التزم بوفايك ثانيًا ما لم تكن قد صرت بسببى مديونًا لاخر. كما اذا انت بسبب تجارتي اقترضت من اخر. او لانى حصلتُ على دينٍ لاجل شغل الغير كما اذا استكريت منك بيتًا الذى انت كنت استكريتهُ من اخرين.

* السوال السادس فى هل انه يُعفى من الردّ مَن لا يمكنهُ الردّ الاّ من خيرات الدرجة الاعلى او الادنى.

* اعلم ان الخيرات الطبيعية لعلى ثلثة انواعٍ. فالنوع الاعلى هو الحيوة والاعضاءُ والصحة والبتولية والحرّية. والاوسط فهو الشرف والصيت. والادنى فهو المال او الاشياءُ ذات الثمن.

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين بان المديون لا يلتزم بالردّ مع ضررٍ يلحقهُ فى خيرات الدرجة الاعلى التى هي عند ذوى الفطنة لاعظم جدًا من تعويض الضرر* اولاً لان المديّن حينيذٍ لا يكون على الحقيقة مغتصبًا* ثانيًا لان الردّ يجب ان يصير متى كان التساوى. فلا يلتزم اذاً المديون باحتمال ضررٍ اعظم جدًّا من ضرر المديّن. فلا تلتزم حقًا بردّ عرض مَن يساويك مع خطر حياتك. او بان تبيع حُريّتك لتوفى دينك. ولكن يجب الردّ مع خطر خيرات الدرجة الاعلى اذا وجب ردّ خيرات الدرجة الادنى. واستبان من الظروف لذوى الفطنة انها تعلو او تساوى خسارة خيرات الدرجة الاعلى حتى ان

ان ضرر خيرات الدرجة الاعلى يُعتبر بانهُ اقل اوليس باعظم جدًّا من ضرر خيرات الدرجة الادنى . لان التساوى حينيذٍ يقتضى ذلك والّا لكان المدّين مغتصبًا حقًّا . مع انهُ لاتوجد علهٌ موجبةٌ او سببٌ كافٍ ليعذر من الردّ . مثلًا لاجل ردّ الصيت او جملةٍ عظيمةٍ من المال كان ضروريًا تعبٌ مع خطر مرضٍ سهل الشفا . فمع هذا الخطر يجب الردّ . كقول ديلوكو . ثمّ ان خير الدرجة الادنى ولكن ذات القيمة . او المقدار العظيم . فيمكن ان يعلو حسب الاعتبار الادبي نظرًا الى الاستعمال البشرى . او انهُ يساوى خيرات الدرجة الاعلى . ولكن ذات القيمة الزهيده . او لانها شئٌ زهيدٌ . كما ان الفضة ذات الكمية العظيمة تعلو جدًّا على الذهب القليل . ولو ان الذهب من ذات طبعهِ هو اشرف من الفضة . ويسمو عليها جدًّا . هكذا ايضًا ولو ان الصيت من ذات جوهرهِ هو خيرٌ اعظم من الغنى . ولكن نظرًا للظروف فاحيانًا يتقدم هذا على ذاك حسب الاعتبار البشرى . اى اذا كان مقدارهُ عظيمًا . واعتبار الصيت زهيدًا . كصيت من هو مشكوكٌ بهِ . او من هو ذو مقامٍ دنىّ . الذى يُعتبر قليلًا . كقول كثيرين *

* اجيب ثانيًا انهُ يُبحث فى هل ان الردّ يمكن ان يصير بواسطة خيرات الدرجة الادنى . مثلًا بواسطة المال عوض ضرر خيرات الدرجة الاعلى . مثلًا عوض ضرر الحيوة والاعضاء والصيت اذا لم يمكن ردّهُ على غير نوعٍ * ياكد ذلك كثيرون مع القديس انسلموس * اولًا لان القديس توما يعلّم فى الفصل الثانى من البحث الثانى والستين

انهُ متى لم يمكن ردّ الشي المسلوب بما يساويه فالتعويض يجب ان يصير حسب الامكان. مثلًا اذا واحدٌ اعدم اخر عضوًا ما فيجب ان يعوّض عليه اما بدراهم او بكرامة نظرًا الى شان الشخصين حسب اعتبار ذوي الفطنة ۞ وفي موضع اخر قال ۞ اذا لم يمكن ردّ الصيت فليُعوّض على نوع اخر كما قيل عن الاشياء الاخر ۞ ثانيًا يجب اصلاح كل ضرر صادر ظلمًا حسب النوع الممكن . حتى ولا العجز عن الردّ بالمساواة الكاملة يعفي الغريم من الزام الوفاء حسب مكنته . لان العدل البدلي لايتوقف على ردّ الحق بما هو مساوٍ بل بما هو ممكنٌ ايضًا او على غير نوع . ولا هو من المحقق على وجه العموم بان خيرات الدرجة الاعلى حسب الاعتبار الادبي ونظرًا الى الاستعمال البشري لا يمكن ان تعوّض على نوعٍ ما بخيرات الدرجة الادنى . لانهُ هكذا تعطيل الصورة ينعوّض بالمال . والبشر يبيعون حريتهم بدراهم ويخاطرون بحياتهم لاجل الاجرة. ثمّ ان خيرات الجسد والصيت والارزاق ايضًا يتفقون بهذا بما انهنّ خيراتٌ طبيعيةٌ مفيدةٌ ومرغوبةٌ من الانسان طبعًا حتى انهُ اذا نقص هذا النوع من الوسايط لوجدت وسايط اخر على غير نوع * ثمّ يقولون ان الحيوة والاعضا لا تقع تحت تعويض او معاطات مدنية . ولكنهم ينكرون بانهُ ينتج من ذلك عدم الزام التعويض ذمةً بدل الضرر الحاصل فيهنّ. ويزعمون ايضًا بان الدراهم لاتُعطى كانها ثمنُ الحيوة . والعضو . والصيت . بل كانها تعويضُ ضرر الحيوة والعضو والصيت او بدل استعمالهم ومن ثمّ فينتجون انهُ بدل التعطيل او تعويض ضرر اخر جسدي

عدًا

عدا الموت او عوض الصيت الذى لايمكن اصلاحه فيجب ان يصير بالمقابلة تعويضًا مناسبًا بدراهم حسب حكم ذوى الفطنة. ولكن بدل ضرر الحيوة فيجب ان يصير تعويض اما بدراهم لوارثى القتيل. اذا اتضح انه حين قتل كان فى حال الخطية. واذا لم يتضح ذلك فلتقدم عنه افعال وفاية مخصوصة به بقدر ما يعرف الله انها تكون كافية عوض الحيوة هذا اذا لم يكن محكومًا على المذنب بالقتل لانه حينيذ يكون حصل تعويض الحيوة المسلوبة حسبما قيل. السن بالسن والعين بالعين الخ. ولو استمر الالزام بتعويض غير اضرار.

* ثم ان اخرين كثيرون ينكرون هذا الالزام مع ديلوكو * اولًا لان الشريعة لاتضع ثمنًا للجروحات ولا للتبشيعات بالكلية لان الجسم البرى لايقبل ثمنًا قط. ولهذا قيل فى الكتاب الاول ۞ لا يمكن ان يوضع للانسان البرى ثمن جسدى بالكلية ۞ فحيوة الانسان اذًا واعضاه ايضًا لايقعون تحت ثمن ولا يمكن تعويضهم * ثانيًا بما ان خيرات الدرجة الاعلى والدرجة الادنى لايقسن مع بعضهن بعض ولا يتبادلن * ثالثًا كقول القديس توما ان التعويض هو فعل العدل البدلى الذى يقوم فى مساواة ما. والحال ان المساواة فيما بين خيرات الدرجة الاعلى وخيرات الدرجة الادنى لايمكن كيانه حتى ولا فى جزء البتة. والّا لكان خير الدرجة الادنى بعض الاحيان لاجل ازدياده مساويًا بالتمام لغيره * رابعًا لان الشريعة لاتلزم بالرد الّا اذا امكن رد الشى المسلوب اما بذاته اما بما يساويه اما بالكلية اما بالجزية. والحال ان خير الدرجة الاعلى لا يمكن تعويضه بما يساويه حتى ولا

ولا جزئيًا بواسطة خير الدرجة الادنى . والّا لامكن لهذا الاجل ازدياده بان يساويه احيانًا. ومن ثم فيقولون ان من لا يمكنه بان يردّ الخير المسلوب لا كليًا ولا جزئيًا . فيُعذر لعجزه * ولكن لاسيوس يسلّم بانه يمكن ان يكون الزامٌ من قبل المحبة لاجل التعويض بدراهم بدل ضرر العضو او الحيوة الخ. اى اذا المضرور كان فقيرًا او ان امراة المقتول واولاده كانوا فقرا. او يستبين انهم لا يتعزون على هذا النوع . والمضرّ يمكنه فعل ذلك بدون ضرر يلحقه * ولكن الراى الاول يستبين انه اثبت * ثم اجيب ضدّ الراى الثانى قايلًا. انه ولو ان حيوة الانسان واعضايه لا يقاسون بثمن. ولا خيرات الدرجة الاعلى والادنى يمكن ان تتبادل على الاستواء. ولكن الضرر الحاصل فى خيرات الدرجة الاعلى فعلى نوع ما اى نظرًا الى الاستعمال البشرى. يمكن تعويضها بدراهم . التى تعطى لا كانها ثمن الحيوة والاعضاء . بل كانّها تعويض ضرر الحيوة او العضو . ولكى تزول بذلك نتايج هذا الضرر كالحزن والتوجع وغيرها . ومن ثمّ ولو ان خير الدرجة الاعلى لا يمكن تعويضه بما يساويه . حتى ولا جزئيًا كما هو فى ذاته . ولكن يمكن ان يُعوّض فقده على نوع ما نظرًا الى الاستعمال البشرى هكذا عطل الصورة يُعوّض بمال والبشر تبيع حريتها وتضع حياتها فى خطر لاجل الاجرة . فالعدل يلزم بتعويض الضرر على النوع الممكن نظرًا الى الاستعمال البشرى اذا لم يمكن نظرًا الى الخير المسلوب. ومن ثمّ فمساواة العدل التى تكمل بفعل الردّ لا تقوم بجوهر الاشياء. بل باعتبار الاشياء صوابيًا حسبما تفيد للاستعمال البشرى .

* السوال السابع فى ما هى الاسباب والعلل الموجبة تاخير الردّ . او وفاء الدين .

* اجيب اولاً ان كلما لايصدر لصاحب الشى اغتصابًا او اقتسارًا من تاخير الردّ فهو علةٌ موجبةٌ التى لاجلها يجوز تاخير الردّ . لان تعويق مال الغير او مايجب له بدون سبب فهو ظلمٌ محرمٌ والحال ان الاعاقة لاتكون ظلمًا ما لم تكن ضدّ ارادة السيد . بما ان كل ظلم فهو ضدّ العقل النطقى . ومن ثمّ فالاعاقة التى لاتصير ضدّ العقل النطقى لا تكون ظلمًا *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين بان العلة التى لاجلها يجوز تاخير الردّ واعاقتهُ ما دامها موجودةٌ فهي متنوعةٌ حسب تعليم القديس انطونينوس * اولاً ضرورتك الكلية او ضرورة عيلتك واقاربك التى لا يمكنك ان تزيلها ما لم تستعمل مال الغير او ما يجب لهُ . لانهُ فى ضرورةٍ كذا . كل شىٍّ اقلهُ نظرًا الى الاستعمال فهو عموميٌّ . ومتى زالت هذه الضرورة فتلتزم حينيذٍ بالردّ . لان الزام الردّ المُشترط اولاً لايبطل بالضرورة الحادثة بل انهُ يتوقف . ومَن يمكنهُ وفاء الجزء فيلتزم بذلك . اذ ليس لهُ سببٌ يوجب عدم وفايهِ ولكان حينيذٍ صاحب الشى مغتصبًا على الحقيقة * ثانيًا ضرورتك الثقيلة او ضرورة مَن انت ملتزمٌ بالقيام بهم . ما لم يكن المديّن فى ضرورةٍ مساويةٍ . كقول الشريعة الثالثة والثلاثين بعد المايه ۞ ان مقاصرة الاشخاص يجب ان تصير فيما يمكنهم عملهُ . فلا يُوخذ منهم كلما هو معهم . بل فليُنظر الى حالهم ليلاّ يحتاجوا ۞ لان المديّن

حينيذٍ لا يمكنهُ بالصواب ان يطلب الوفاء بما انهُ هو ايضًا ملزومٌ ان يعين قريبهُ الحاصل في حال الضرورة اما بايهابهِ اما بقرضهِ لهُ . ولكن اذا كان المديّن متساويًا في الضرورة . فبموجب الراى الأعمّ يجب وفايه. لانهُ حينيذٍ يكون مغتصبًا على الحقيقة لعدم وفايه . لانهُ من قبل وصية المحبة يقدران يريد تعزية ذاته بالاحرى مما انهُ يعزى المديون . وهو اولا بذلك بما ان لهُ حقٌ على طلب الوفاء الواجب لهُ شرعًا. وخارج الضرورة الكلية لاتكون كل الاشياء مشاعةً ابدًا ۞

* ثالثًا خطر خلاصك او خطر خلاص انفس عيلتك .مثلًا اذا كان من ثمّ خطرٌ بان بناتك لاجل العازة يسلّمون ذواتهم . او ان اولادك يلتزمون بان يسرقوا ولم يوجد سبيلٌ اخر للهرب من ذلك الّا بتاخير الوفاء. لان المديّن او صاحب الشى يلتزم من قبل المحبة بان يرتضى بذلك. بما ان المديون يوجد في ضرورةٍ روحيةٍ ثقيله *

رابعا الضرر العظيم في الاشياء الخصوصية الغير الواجبة . بشرط الّا يحصل المديّن في ضررٍ مثل ذلك لاجل التاخير. والمديون يكون فيمابعد عتيدًا ان يردّ على الحقيقة . لان المديّن لايكون حينيذٍ مغتصبًا حقًا لاجل التاخير. لانهُ هو ذاتهُ لكان يريد بان يُسمح لهُ بالتاخير لوكان مديونًا. ومن ثمّ فيلتزم بان يعامل مديونهُ بذلك النوع نفسه . الذى كان يريد ان يُعامل بهِ لوكان في حالةٍ كذلك ولفعل ضدّ الانصاف الطبيعيّ ان اراد بان يُوفى لهُ حالًا مع ضررٍ عظيمٍ للغير. ولهذا منْ لايقدر ان يفى حالًا مايه دينار تلزمهُ الّا

بان

بان يبيع بيته او حقله باقل جداً مما يسوى فيمكنه احياناً بان ياخر الوفاء. وهكذا قل اذا لم يمكنك الوفا حالاً بدون خطر صيتك بما ان الصيت هو خير اشرف من الغناء *

* قلت فى اشياء غير واجبة. لان المديون اذا حصل على ضرر فى اشياء واجبة او فى ربح يقصد فعله بواسطة اشياء واجبة فقط. فلا يقدر حينيذٍ بان ياخر الوفاء لان هذا ليس هو قبول الضرر فيما يخصه. بل انه اعاقة مال الغير وعدم الربح منه. ماعدا اذا لم يمكنه بدون ذاك ان يفى للمديّنين الاخرين. لان المديّن يلتزم حينيذٍ من قبل المحبة بان يسمح بالتاخير اذا امكنه ذلك. ولكان يروم ضدّ الصواب بان يوفى له حالاً مع ضرر عظيم لباقى المديّنين مع امكانه ازالة ذلك بدون ضرر عظيم يلحقه *

* خامساً اذا المديون لم يمكنه الوفا بدون ضرر عظيم يلحقه فى خيرات الدرجة الاعلى اعظم جداً من فايدة المديّن. والّا لما حفظ التساوى. ولذلك لايمكن حينيذٍ طلب الوفاء بدون ظلم* سادساً ضرر مقامه الخصوصى المكتسب منه شرعاً. بشرط الّا يكون المديون قد طرح ذاته فى هذا الخطر بذنبه. وان المديّن لايوجد فى هذا الخطر. لان المديّن حينيذٍ يخطى ضدّ المحبة اذا اراد الوفاء مع ضرر عظيم للمديون. وهكذا لايكون على الحقيقة مغتصباً. ولكن يلتزم المديون بان يعيش بنوع تدبير يوافق حاله وان ينقص بقدر امكانه من العظمة والكرامة. التى لاتكون ضرورية على الاطلاق لحفظ مقامه ليمكنه الوفا رويداً رويداً. بما ان العظمة والكرامة لا تقومان

بعدم

بعدم التجزى كقول ليسيوس وغيره. ثم ان كل مديون على وجه العموم يلتزم شرعًا بان يعتنى باعماله وتوفيراته او بطرايق اخر ممكنة له ادبيًا ليربح مايفى به كل ديونه . لان من هو ملزوم بالغاية فيلتزم ايضًا بالوسايط اقله التى ليست صعبة جدًا . التى بدونها لاتدرك الغاية * قلت اولًا المكتسب شرعًا . لانه اذا احد بواسطة النهب. او الربا او الظلم. او السرقه ونظايرها قد حصل على مقام عال. فحسب الراى العام يلتزم مع ضرره بالرد حالًا. لان هذه ليست هى خسارة مقامه. بل انه يتنزل عن مقام الغير المكتسب منه ظلمًا ويرجع الى مقامه. ولكن يجب حفظ صيت المديون بقدر الامكان * قلت ثانيًا بشرط ان المديون بذنبه الخ . لان المديون اذا طرح ذاته فى ضيقة كذا بذنبه مثلًا باللعب والسكر والماكل والمشرب والمصاريف الزايدة . كما يفعل غالبًا كثير من الاكابر. فلا يستحق التاخير ويجب ان يحسب عليه عدم امكانه الوفا بدون خسارة مقامه كقول ليسيوس واخرين معه * قلت ثالثًا بالا يكون المدين فى خطر مثل ذلك. لانه حسب الراى العام . اذا المدين لاجل تاخير الوفا كان عتيدًا ان يخسر مقامه المكتسب شرعًا. فلا يجب تاخير الوفاء. لانه خارج الضرورة الكلية وفى تساوى الضرر فحظ المدين افضل لاجل حقه على شىء واجب له ويملكه. ولكان حينيذ مغتصبًا نظرًا الى التاخير. اذ بالتساوى يمكنه من قبل وصية المحبة ان يقدم ذاته على الاخرين *

* سابعًا الضرر الروحى او الجسدى الثقيل الممكن حدوثه من

قبل

قبل الوفاء للمديّن او لاخر غيره. لان المديّن لا يكون مغتصبًا على الحقيقة. لانهُ اذا داهمهُ الضرر فبالتاخير يكون حينيذٍ قد عمل بفايدة. وان كان الضرر مفاجيًا للاخرين فيلتزم من قبل المحبة بان يحتمل التاخير الذى لايضرهُ كثيرًا ليمنع ضرر القريب الاثقل جدًا. بل اننا نلتزم من قبل المحبة بتاخير الوفاء اذا المديّن كان عتيدًا ان يستعمل الدراهم المستوفاه منهُ لفعل الخطية. وكان من ثمّ رجاءٌ بانهُ من عدم الوفاء لا يصدر ذلك الخطا. لاننا نلتزم من قبل المحبة بان نمنع ضرر القريب الروحى الثقيل حتى ولو انهُ حصل على ضررٍ ما زمنىٍ من قبل ذلك. ان امكنا ذلك بدون ضررٍ ثقيلٍ يلحقنا. كما يتضح ذلك فى النصح الاخوى اذا طلبنا للشهادة. ثمّ انهُ حسب الراى العام نلتزم ايضًا من قبل العدل بالتاخير. اذا المديّن كان عتيدًا ان يستعمل الشى المردود لهُ لعملٍ ضد العدل. مثلاً اذا المستشرس استرجع سيفهُ المودوع عندك ليقتل عدوهُ. فردّ السيف يكون حينيذٍ مساعدةً قريبةً للقتل. ولك حينيذٍ حقٌ بالّا تردّ السيف فى ظروفٍ مثل هذه. ما لم يحصل لك ضررٌ نظير ذلك من قبل ممانعتك *

* السوال الثامن فى هل يوجد التزامٌ لتعويض الربح المعطّل او الضرر الحاصل من قبل تاخير الوفاء او الردّ * جواب ان المديون الذى من قبل ذنبهِ يعوّق الوفاء فى الوقت المعيّن يلتزم بتعويض هذه. لانهُ يخطى ضدّ العدل. ومن الخطاء ضدّ العدل يصدر الزام تعويض الضرر الصادر عنهُ. واذا لم يردّ بدون ذنبٍ فى الزمان المعيّن

فلايزل ملتزمًا بذلك . اذا الدين كان من قبل ذنب . لان الضرر السابق هو علتهما. اذ بدونه لم يكونا حدثا. والمديون من قبل ذنب ملزوم ان يرجع المدين الى حالته الاولى . كانّ ذاك الضرر لم يحدث . والاّ لم يكن تعوض الضرر وزال بالتمام *

* ولكن حسب راى كثيرين ان المديون من قبل عهد عادل لا يلتزم الاّ اذا مارس تهاملاً مذمومًا لانهُ لم يكن علةً ردية ولا مقصودةً للربح المعطّل او للضرر الحاصل للمديّن من قبل التاخير. وهكذا يجب ان تُفهم العهود . لانهُ كقول الشريعة فى القاعدة الرابعة عشر ۞ لا يجب ان يُعدّ على مُن لا يصير بواسطته اذا لم يعمل ما كان واجبًا فعلهُ بواسطته ۞ وباستقامة يحددون ما لم يتاخر الوفاء بالخصوص لاجل منع ضرر ما ثقيل الذى يصدر حالاً بواسطة الوفاء. ولا لاجل ضرورة كلية ثقيلة. لانهُ حينيذٍ يلتزم المديون من قبل العهد بان يعوّض على المديّن الربح المعطّل والضرر الصادر عن ذاك التاخير ولو كان عادلاً. لانهُ فى تساوى الضرر حظ المديّن افضل. الذى لهُ حقٌ لطلب الوفاء . ولا هو انصافٌ بان المديون يحفظ ذاتهُ مصانًا من الضرر مع ضرر المديّن. الذى كان يمكنهُ ان يوفيه ولهذا لا يلتزم المديّن بان يرتضى بهذا التاخير *

* الجزءُ الثالث *

فى الاهانة بالخصوص وفى ضرورة الردّ *

* الراس الاول فى الاهانات والاضرار فى الخيرات الروحية . وفى ضرورة الردّ *

اعلم

* اعلم ان الخيرات الروحية البعض طبيعية كالقوى الطبيعية والعلوم والصنايع واستعمالهن. والبعض فايقة الطبيعة التي تنجه بذاتها الى خلاص النفس وقداستها . كالنعمة والفضايل المفاضة وافعالهن والاستحقاقات الصالحة والاسرار وغيرها *

* السوال الاول في هل من يضر الغير ظلمًا في الخيرات الروحية الطبيعية يلتزم بالرد *

* اجيب ان من بواسطة السم او مشروب او على غير نوع اعدم الغير عقله او مخيلته او استعمال قوة اخرى طبيعية او انه جننه بواسطة السحر. او انه جذبه غصبًا او بغش الى تناول شيء ما نتج منه ضرر مثل هذا فيخطي خطاء ثقيلاً ضد العدل . ويلتزم شرعًا بازالة واصلاح هذا الشر ان امكنه. ويعوض كل الاضرار الناتجة منه. هذا راي عام. لانه صار علتها بواسطة الاهانة متجاوزًا حق القريب الذي له على الخيرات الطبيعية . الذي ليس هو باقل من الحق على الخيرات الخارجة. التي يمتلكها . وهكذا من يصير لآخر علة ردية للضرر في العلم او الصنعة. او لانه بالغصب او بالغش او بطريقة اخرى ردية منع عنه شيًا ما لاجل اكتسابها او استعمالها. او لانه كان من قبل وظيفته او عهده ملزومًا بتعليم الآخرين وكان متكاسلاً في التعليم بالكلية. او انه قبل وظيفة التعليم بدون الخبرة الكافية. او لانه علم بذنب الاشياء الكاذبة كانها حقيقية الخ * فيلتزم بتعويض كل الاضرار الحادثة لهم ولغيرهم من ذلك. وبرد كل ضلال علمه . لان من بفعله او اهماله الردي وضع علة الضرر

فيلتزم

فيلتزم بازالة تلك العلة وبتعويض الضرر الصادر منها. والاّ لما زالت الاهانة ولا تعوّض الضرر *

* السوال الثانى فى هل ان منْ يضر اخر فى الخيرات الفايقة الطبيعة يلتزم بردّ ما *

* اجيب اولاً ان منْ يقود اخر غصبًا او خوفًا او غشًا او على نوع اخر ردئ الى الخطاء او صدّه عن فعل الخير. او انهُ طغاهُ بتعليمهِ المضلّ ضدّ الامانة او الاداب الحميدة. فيلتزم من قبل العدل بان يزيل الاغتصاب والطغيان. ويظهر الغش والغلط. وان ويبعد علل السقوط الاخير. ويصلح ذلك بقدر امكانهِ. لكى يرجع الغير الى حالهِ الاول الذى طرحهُ منهُ . مثلاً بان يجذبهُ الى التوبة طالبًا من الله بان يردهُ الخ * وهذا رايٌ عامٌ . لانهُ صار علةً رديةً لهذا الضرر. لان كلاً لهُ حقٌ بالاّ ينضرّ ظلمًا فى خيرات الروح كما فى خيرات الجسد والحال ان هذا ضرّهُ ظلمًا. لان كلاً لهُ حقٌ بالاّ يُغشّ فى خيراتهِ. وبالاّ يصير لهُ اغتصابٌ بدون سلطةٍ عادلةٍ التى لا يمكن ان تكون نحو الخطاء والضلال . فيلتزم اذًا بازالة علة الضرر التى وضعها ظلمًا. ويعوّض كل الاضرار الصادرة عنها. ولهذا منْ علّم اعتقاداتٍ مضلةً فيلتزم بالردّ وان يزيل بقدر امكانهِ الضلال المنبث فى الانفس ولو كان بخطر حياتهِ *

* اجيب ثانيًا مع الراى العام ان منْ يقود اخر الى الخطية بدون اغتصابٍ او خوفٍ او مخادعةٍ او غشٍ فلا يلتزم لهُ بالردّ شرعًا ما لم يكن متقعمًا او منْ هو ملتزمٌ من قبل وظيفتهِ بان يسعى

بخير

بغير مروسيه الروحى. لانه حيث لايوجد اغتصاب او ظلم او غش فى الاجتذاب. ولا زلة ضد الوظيفة فلا توجد اهانة. بما انها لا تصير لمن يعرف ويريد اختياريًا. ولكنه يلتزم من قبل المحبة اكثر من الاخرين بالاعتناء ليرده عن ضلاله. لان المحبة والانصاف يقتضيان بان من قد صار علة خداع الغير بمثله وشوره الردى يجب ان يعتنى اكثر من الاخرين برده. ولكن من يقود اخر بشوره فقط او بتوسلاته الى خطية الظلم ضد الغير فانه يخطى ضد العدل. لان القايد يخطى ضد الفضيلة التى تضادها الرذيلة المقتاد اليها. واذا لم يوجد المقاد فالقايد يلتزم بالضرر. لان كلًا له حق بالا احد يساعد على ضرره وضعيًا بدون رضايه. او بدون علة داعية وسلطان عادل *

* السوال الثالث فى هل ان من يرد اخر عن الرهبنة يلتزم برد ما *

* اجيب اولًا ان من يصد الغير عن الدخول للرهبنة او عن النذر بواسطة الخوف او الثلب او المخادعة او الكذب او باى نوع ردى كان. فيخطى خطاء ثقيلًا ضد العدل. ويلتزم بازالة الاغتصاب والمخادعة. ويقنعه بالدخول او الرجوع. ويعوض على الغير مقدار ما كان يساوى رجا الفايدة الزمنية التى كانت عتيدة ان تحصل من قبل ايهابه او اعماله وشطارته اذا لم يكن انغش منه ظلمًا. وهذا راى عام. لانه قد اوصل للجهتين اهانة مضرة. لان كلًا له حق ثابت بالا يمنع خيره بطريقة ظلم * ولكن هذا المخادع لا يلتزم

بالدخول

بالدخول الى الرهبنة * اولًا لانهُ ربما ليس بقابل * ثانيًا لان حال الرهبنة هو حال الكمال فلذلك يقتضى الهامًا الاهيًا ومن ثَمّ لا يجب ان يُقبل فيها احدٌ الّا بارادته المطلقة *

* اجيب ثانيًا مع الراى العام ان منْ يمنع الغير عن الدخول للرهبنة . اويصدّهُ عن النذر بدون اغتصاب او غش او كذب او طريقة اخرى ردية . ولكن بغير علة موجبة فلا يلتزم بالردّ . لانهُ لم يهين احدًا ولكنهُ يخطى ضد المحبة بردّه لهُ بدون علة موجبة عن خير عظيم . كما يوضح ذلك المجمع التريدنتينى فى الجلسة الخامسة والعشرين فى الراس الثامن عشر حيث يحرم اوليك الذين يمنعون ارادة العذارى وباقى النساء الصالحات عن قبول الرهبنة او ابراز النذور على اىّ نوع كان بدون علة موجبة . لان قصاصًا مثل هذا يفترض خطاءً مميتًا . فهذه الجة نفسها توجد اذا انصدّ شابٌ اورجلٌ ما عن الرهبنة . ولكن لا يكون ذنبًا بالكلية اذا وجد سببٌ لصدّه عن الرهبنة . كما اذا كان من ثمّ غير قابل اولان العيشة الرهبانية غير محفوظة فى تلك الجمعية او فى ذلك الدير . اولان الابوين يحتاجان جدًا معونة ولدهما . ويجوز للوالدين اذا ارتابوا صوابيًا فى قوى او ثبات اولادهم بان يمهلوهم الى زمان ليس بمديد ليجربوهم . ولكنهم يخطيون خطاءً مميتًا اذا طرحوهم فى اخطار الخطية . او رغّبوهم بذاتهم او بواسطة غيرهم بالشهوات وباشياء اخر غير جايزة لكى يردوهم عن قصدهم *

* اجيب ثالثًا ان منْ يصيّر راهبًا ان يخرج من الرهبنة ولو

كان

كان بدون اغتصاب وغش ولكن بشوره وتوسلاته فقط. فيلتزم من قبل العدل بان يعوّض على الدير الاضرار الزمنية الصادرة من ذلك. لانهُ اوصل للرهبنة اهانةً. بما ان لها حقٌ على ان تحتفظ على مروسيها كانّهم اعضاءُها. والراهب بواسطة نذوره دفع ذاتهُ بالكلية للرهبنة اكرامًا لله. وهكذا الرهبنة لها حقٌ على الفوايد التى يفعلها. وقد عدمتها بواسطة خروجه. هكذا من يهرّب عبدًا عن سيده فيلتزم بالردّ *

* الراسُ الثانى *

عن الاهانات فى جسم القريب بواسطة القتل والتعويه وضرورة الردّ *

* اعلم اولاً انهُ بوصية. لا تقتل. يُحرّم القتل والتعويه والضرب ونظايرها من البلايا والمضرات الجسدية المُنزلة ظلمًا. ثمّ عللها واستعداداتها. كالبغضة. والانتقام. والغضب. والمشاجرة الخ * بل كما اوضح ذلك سيدنا يسوع المسيح. فهي وصيةٌ ايجابيةٌ اذ تامر بالحلم. والرافة. والصبر ومغفرة الاهانات. ثمّ ان القتل الذى هو سفك دم الانسان ظلمًا. فهو ذنبٌ عظيمٌ جدًا. اذ بواسطته يعدم القريب ظلمًا الخير الزمنىّ العظيم بدون رجاء. ويصير ايضًا اعظم من قبل ظروف الشخص المقتول. كالاب مثلاً والقرابة او الاكليريكى *

* اعلم ثانيًا انهُ من الايمان هو انهُ جايزٌ قتل الحيوانات الوحشية لخدمة البشر * تكوين ٩ ۞ كلّما يتحرك على الارض وهوحيٌّ فليكن لكم للاكل ۞ لان الانسان هو رب الحيوانات. يتضح ذلك من

الاصحاح الاول من سفر التكوين ۞ وترأسوا على سمك البحر وطيور السماء وكل ذى نسمة حيوة متحركًا على الارض ۞ ولكن يجب على الانسان بان يبتعد عن القساوة التى يستعملها نحو البهايم بدون سبب . لانه يخطى اقله عرضيًا . بما ان القساوة هى امرٌ شنيعٌ وعدم نظام . ولهذا قيل ۞ الرجل الصالح يتراف على انفس بهايمه . وقلوب المنافقين قاسيةٌ ۞ امثال ١ *

* السوال الاول فى هل يجوز قتل الخطاة *

* اجيب اولاً انه يجوز بواسطة السلطان المشتهر قتل الخطاة المضرّ للجمهور . يتاكّد ذلك اولاً من الفصل * ٢٢ * من كتاب الخروج ۞ فاعلى الشر لا تحتملهم بان يعيشوا ۞ والى روميه ١٣ * يُقال عن السطان المطلق ۞ فانه لم يتقلد السيف جزافًا لانه خادم الله منتقمٌ بالسخط ممن يعمل الشر ۞ ثانيًا لان سلطةٌ مثل هذه فهي ضروريةٌ للجمهور لاجل الخير العام واطمانينة الجماعة . ولهذا فالمشيخة هى مسلمةٌ من الله . ومن ثمَّ فالجزء الموذى الكل يجب اقصايه لاجل حفظ الكل . بما ان الجزء يصير لاجل الكل *

* اجيب ثانيًا انه لا يجوز قتل الخطاة بواسطة السلطان الخصوصى لاجل شرهم فقط . وهذا راىٌ عامٌ . كقوله تعالى متى ٢٦ ۞ كل اخذ بالسيف فبالسيف يُوخذ ۞ لانه لا يجوز قتل الخطاة الا بسلطان مسلّم من الله لاجل الخير العام . وبالنتيجة انه يُنسب لذاك وحده الذى له الاعتناء بخير الجمهور . ولا ينافى اذا سُمح احيانًا لواحد بان يقتل المروسين المشتهرين اعداءً للجمهور . لانهم حينيذ لا

يُقتلون

يقتلون بسلطان خصوصيّ. بل بسلطان مشتهر مُسلّم من الحاكم *

* ولكن هل يجوز ضرب احد لاجل زلة فعلها *

* اجيب بانهُ لا يجوز الّا لمن لهُ سلطانٌ على المذنب . لانهُ كقول القديس توما في الفصل الثاني من البحث الخامس والستين انهُ بالضرب يحصل لجسم المضروب ضررٌ. وتوصيل الضرر للغير لا يجوز الا بنوع قصاص لاجل العدل . والحال انهُ لا احدٌ يمكنهُ ان يقاصر اخر شرعًا ما لم يكن مروسًا منهُ. ولهذا ضرب الغير لا يجوز الّا لمن لهُ سلطانٌ على من يضربهُ . ولان الابن هو خاضعٌ لسلطان ابيهِ والعبد لسلطان سيدهِ . فيجوز للاب ان يضرب ابنهُ والسيد عبدهُ للتاديب والتهذيب . وهكذا قل عن المعلم والوصيّ لانهم بمقام الاب *

* السوال الثاني في هل يجوز قتل المراة او الابنة الموجودة بالفسق او الفاسق نفسهِ *

* اجيب منكرًا ذلك . وهذا راىٌ عامٌ يتاكّد ذلك * اولًا من الشريعة ومن القديس اغستينوس ايضًا في الفصل الحادي عشر من كتابهِ الثاني عن الفسق حيث قال ۞ بانهُ لا يجوز قتل الزوجة الفاسقة بل هجرها فقط * ثانيًا لانهُ لا يجوز بالسلطان الخصوصي . كما هو واضحٌ . ولا يمكن ان يصير هذا الامر جايزًا بشريعةٍ ما بشريةٍ ابدًا اولًا لانهُ حيث يُحفظ القضاءُ ونظامهُ فيكون ظلمًا في الغاية عدم استماع المذنب الفاقد كل رجاء حمايةٍ. وضدّ نظام الشرايع يُقاصر بدون قضاءٍ . ويُسمح بالقصاص للموسَى اليهِ حالًا معها يكون

مضطربًا

مضطربًا ومنزعجًا جدًا من قبل الاسيّة. ولهذا قيل فى القاعد ٣١
من الناموس ✿ لا يجب ان يُسمح للافراد بما تمكن صيرورتهُ جهرًا
بواسطة الحكم * ثانيًا لانهُ يكون ضد المحبة بان يُنكر على المذنب
زمانٌ للتوبة بدون ضرورةٍ موجبةٍ. وان يقتل حالًا مع خطر محقق
لهلاكهِ الابدى * ثالثًا لان اسكندر الثالث قد حرم هذه المقولة ✿
لا يخطى الزوج اذا قتل بسلطانهِ الخصوصيّ زوجتهُ الموجودة فى
الفسق ✿ ثمَّ ان الشرايع البشرية التى لا تحرّم هذا الفعل فتصنع
هذا بتساهلٍ ليلاّ يستبين انها تنصر الفاسق. ولاجل الحصر العظيم
العادل فى محلٍ كذا. وحركة الغضب الشديدة. التى يعسر على
الواحد قمعها بسهولةٍ *

* السوال الثالث فى هل يجوز للواحد ان يقتل او يعوّه ذاتهُ *

* اجيب اولًا انهُ لا يجوز بدون سلطانٍ الهيّ ان يقتل ذاتهُ.
هذا راى الجميع. يتضح ذلك من القديس اغستينوس فى مواضع
كثيرةٍ من كتابهِ عن مدنية الله. ومن الوصية العامة. لا تقتل *
ثانيًا لان الانسان ليس هو رب حياتهِ بل الله وحدهُ ولهذا قال ✿
اعداد ٣٢ ✿ انا اميت واحيى ✿ فاذًا الانسان لا يمكنهُ بدون سلطانٍ
الهيّ ان يميت ذاتهُ. بما انهُ غير جايزٍ بل ظلمٌ محضٌ هدم ما للغير
بدون رضايهِ. وان يُسلب حقهُ. لان هدم الشى الصاير بسلطانٍ
خصوصيّ فهو فعلُ التسلط عليهِ. ولهذا قال القديس توما فى
الفصل الخامس من البحث الرابع والستين ✿ كل جزءٍ فمهما كان
فهو للكل. وكل انسانٍ فهو جزءُ الجمهور ومن ثمَّ مَن يقتل ذاتهُ فانهُ

يهين

يهين الجمهور* اما الشهدا الذين كانوا يطرحون ذواتهم في النار فكانوا يفعلون ذلك بالهام الهيّ خصوصيّ. وبالنتيجة بسلطانٍ الهيّ *

* ولهذا اولًا لا يجوز قتل من يطلب ويريد ذلك. اذ لا يقدر احدٌ ان يعطي هذا السلطان. بما ان الله وحدهُ هو رب الحيوة * ثانيًا لا يجوز ابدًا الافعال المميتة بذاتها. التي من ذات طبعها وجوهرها تجلب الموت. كالذبح والطعن وشرب السم والسقوط من موضعٍ عالٍ والانطراح في النار ونظايرها. لانهُ يكون بهذا قاتلًا لذاتهِ وضعيًا وعلى الحقيقة * ثالثًا كل واحدٍ يلتزم بحفظ حياتهِ واعضايهِ بوسايط اعتياديةٍ * لانهُ كما ان الله نهي بالّا احدٌ يعدم ذاتهُ حياتهُ. هكذا امر ايضًا بان كل واحدٍ يكون كانّهُ قد اقيم من الله حافظًا وحارسًا لحياتهِ واعضايهِ * ثم لان من لا يستعمل الوسايط التي اوجدها باري الطبيعة لحفظ الحيوة الاعتيادي. فيستبين ادبيًا انهُ قد اجلب الموت على ذاتهِ. ولكن حسب راي كثيرين لا نلتزم باستعمال وسايط غير اعتياديةٍ وثمينةٍ مع ضرر ساير ارزاقنا. لانهُ بهذا لا يقتل ذاتهُ بل انهُ يسمح بموتهِ لاجل علةٍ داعيةٍ فقط *

* اجيب ثانيًا انهُ لرايٍ عامٍ بانهُ يجوز لاجل علةٍ ثقيلةٍ جدًا وعادلةٍ الفعل او السماح بشيءٍ ينتج عنهُ الموت حقًا بدون نيةٍ. لانهُ لم يحرم على الانسان بالّا يضع حياتهُ في خطرٍ ابدًا. ولم يؤمر بانهُ دايمًا يجتهد على حفظها بقدر امكانهِ وضعيًا. ولكن بالّا يطوّحها في خطرٍ بدون علةٍ موجبةٍ فقط. هكذا الجندي يمكنهُ. بل يلتزم بان يستمّر في مكانهِ لاجل الخير العام و يهجم على الاعداء مع خطر

الموت حقًا . ثم يجوز للمذنب المحكوم عليه بالموت بالّا يهرب من السجن وفاءً عن ذنبه لله وللجمهور *

* اجيب ثالثًا انهُ لا يجوز لاحدٍ تعويه ذاته ما لم يكن ذلك ضروريًا لصحة الجسد . هذا رأي الجميع . لان الانسان ليس هو رب اعضايه كما انهُ ليس برب ذاته . بل لهُ حقٌّ على استعمالها بواجب واستخدامها لفايدة كل الجسد . ولا يجوز لهُ بان يخصى ذاته لدفع التجارب وحفظ العفة . وهذا فقد حرمهُ المجمع النيقاوى الاول في القانون الاول . لان التعويه لا يكون ابدًا واسطةً ضرورية لخلاص النفس . بما ان الاعضاء لا يمكنهم ان يجلبوا على النفس ضررًا بالكلية . والّا لكان الله قد خلق الطبيعة رديةً . بل ان هذا التعويه ليس هو واسطةً مفيدةً للعفة اذ لا يزيل التجاريب اللحمية . كما يعلم الاباء القديسون باسيليوس وفم الذهب واغسطينوس . ولا يجوز للاباء خصى اولادهم . ولو ارتضوا بذلك لحفظ لذة الصوت . ولو كان لخدمة الكنيسة . لان الله وحدهُ هو رب الجسد والاعضاء . الذى منح الانسان استعمال الاعضا . واما قطعهم فليس الّا لصحة الجسد كله فقط . قلتُ ما لم يكن ذلك ضروريًا لصحة الجسد . لان الجزء يُرتب لاجل الكل وعوض الكل . فيمكن اذًا قطع عضوٍ ما لحفظ كل الجسد . بل يلتزم الانسان بان يسلّم بقطع عضوٍ ان حكم الاطبا ان ذلك ضروريٌ لحفظ الحيوة . اذا لم يحدث من ذلك المٌ صعبٌ جدًا . لانهُ يلتزم بان يساعد حياتهُ الحاصلة فى خطر بوسايط ليست صعبةً فى الغاية . بما انهُ حارسها ومدبرها لا ربها . ولكن اذا كان عتيدًا

ان

ان يحتمل الامًا شديدةً وصعبةً جدًا فلا يلتزم بان يسلّم بذلك كقول المعلمين . لانهُ لا يلتزم بحفظ حياته بوسايط مُرّةٍ جدًا وغير ممكنة ادبيًا. ما لم يستبين جليًا بان حياتهُ هى ضرورية للخير العام *

* السوال الرابع فى هل انهُ يجوز احيانًا قتل البرىّ *

* اجيب اولًا انهُ لا يجوز قتلهُ ابدًا وهذا راى الجميع * خروج ٢٣ عد ٧ الطفل والبرىّ لا تقتل لانهُ ضدّ المنافق ✿ اذ لا احد من البشر لهُ سلطانٌ على حيوة الغير الّا الله وحدهُ . ولهذا لا يجوز قتل اطفال ونساء الاعداء الماخوذين فى حربٍ . ولو كانت عادلةً بما ان والديهم لزود ضيقتهم يسلمون ذواتهم ليخلّصوا اولادهم ولا يجوز قتل الشرسيين ليلّا يضروا بالاخرين . بل يجب ان يُحبسوا اويحنزروا . ولكن ان هجموا على احدٍ ظلمًا فيمكنهُ ان يدفع القوة بالقوة بالنوع الصوابي والضورى لحفظ حياته فقط *

* اجيب ثانيًا انهُ يجوز احيانًا لاجل علةٍ ثقيلةٍ فعل شىء ما او تركهُ من حيث بدون نية يصدر موت البرى . هكذا اغلب المعلمين * اولًا فى الحرب العادلة يجوز للقايد لكى ينتصر على الاعداء بان يدير المدفع نحو البرج او القلعة التى يموت فيها بعض ابريا بدون نيته . فلا يُعدّ حينيذٍ علة موتهم ادبيًا . بل انهُ يسمح بذلك. لان على من يستعمل حقهُ فلا يُحسب الفعل الصادر بدون نيته * ثانيًا يجوز للمدينة بان تلزم احد سكانها مع انهُ برىٌ بمواجهة الظالم الذى ينهدد المدينة بالخراب. ما لم يُسلّم بيده ذلك المدنى. ولو استبان انهُ لعتيدٌ ان يقتلهُ. لان المدينة تقدر بان تلزم المدنى بما

هو

هو ملزومٌ به من قبل الناموس الطبيعي . والحال ان ذاك البري ملزومٌ من قبل الناموس الطبيعي بان يضع حياتهُ في خطر الموت الحقيقي لاجل الخير العام . ولكن اذا ذاك المدني لم يرد ان يطيع فلا يكون حينئذٍ على الحقيقة بريًا . ولهذا يمكن المدينة بان تسلّمهُ للظالم . وبالعكس اذا الظالم طلب بتولًا ليقتضها فلا يمكن بان تُغصب من الجمهور على مواجهة الظالم * اولًا لاجل خطر النفس * ثانيًا لان مواجهتهِ في ظروفٍ كذا فهي ذات الرضى بالزناء *

* السوال الخامس في هل يجوز لاحدٍ ان يسعى بطرح الحامل .

* اجيب اولًا انهُ دايمًا خطاءٌ مميتٌ بذاتهِ منع الحبل بالجنين البشري . او بعد ان يُحبل بهِ بالّا يتروحن او بان يُطرح * اثبت ذلك اولًا من القديس باسيليوس في رسالتهِ الى امفيلوكيوس ✿ ان التي تعتني بطرح الجنين فتفعل قتلًا ان كان تصور ام لا فلا حاجةٌ لنا بهذا التدقيق ✿ ومن قوانين المجامع في مواضع كثيرةٍ ومن الراس الخامس عن القتل حيث قيل ✿ انهُ اذا احدٌ لعلة تتميم شهوتهِ او لقصد البغضة وضع للرجل او للامراة شيًا ما . او اعطاهما مشربًا لكيلا يمكنهما التاليد او الحبل او قيام النسل فيُعدّ كانهُ قاتلٌ ✿ ثانيًا لان اذوشانسيوس الحادي عشر حرم هذه المقولة ✿ انهُ ليجوز السعي بالطرح قبل تروحن الجنين ليلّا تظهر البنت حبلى فتقتل او تفضح ✿ ثالثًا لان هذا الامر يضادّ خير الجنس البشري والغاية الطبيعية للزرع البشري . الذي رُسم بذاتهِ للتاليد ولحفظ الجنس البشري ونموهِ . ولذلك فهو شرٌ قبيحٌ ويجب ان يُحرّم من الله على

كل

كل حال. لانهُ لو يجوز احيانًا لحصل الخطر بان البشر تقتنع بالمجامعة ويتهاونون بولادة الطفل ويمنعون ذلك غالبًا ليخلصوا من الاتعاب والاهتمام والاعتناء باولادهم. الذى يوَل الى ابادة الجنس البشرى. ولكان سببًا للزناء والفسق الذين يصدّ عنهما خوف التاليد ولكن هذا النفاق لايُعدّ بالحصر والتدقيق قتلاً. كما فى الفصل ٢٠ * عن القتل حيث قيل بانهُ لا يسقط فى العجز لان الجنين الغير المتنفس ليس هو بالبساطة انسانًا. لان الانسان هومركبٌ من اتحاد الجسد والنفس الروحية.

* اجيب ثانيًا ان من يعتنى بطرح جنين متنفس فانهُ يصنع قتلاً حقًا. لانهُ يقتل ظلمًا انسانًا حقيقًا. ولهذا فيسقط فى العجز كما قيل فى الفصل المذكور. اوكما حددا الحبران سيتوس الخامس وغريغوريوس الرابع عشر بانهُ محرومٌ ايضًا. فاذا فعل ذلك الاب فيدعى ابًا قاتولاً. ولهذا لايجوز ابدًا اسقاط جنين متنفس ولو حصل خطرٌ بان يهلك الجنين وامهُ معًا. لانهُ لايجوز ابدًا قتل البرى حتى ولا لحفظ حياة الغير. وهكذا قل اذا كان من ثمّ شكٌ ان كان الجنين متنفسٌ. لانهُ يضع ذاتهُ فى خطر انهُ يقتل البرى. ولهذا يخطى الحكما وغيرهم خطاءً مميتًا الذين يعطون مشروبًا لكى يصير الطرح ان كان الجنين متنفسًا ام لا. وكذلك النساءُ الواتى يشربن والذين يعطون سببًا للطرح وبغير نية ايضًا اذ يفعلن شيًا غيرجايز اولم يستعملن الاحتراس الواجب. نظير من يضرب امراةً حاملةً

حاملة. او انها هى رقصت جدًا . او انها تعبت بدون نظام. او من قبل الشهوات الغير المرتبة كقول القديس انطونينوس .

* اعلم ان انوشانسيوس الحادى عشر قد حرم هذه المقولة ۞ يستبين انه امرٌ محققٌ بان كل جنين مادامهُ فى المستوع فهو عادم النفس الناطقة . ويبتدى حينئذٍ بالحصول عليها متى ولد . وبالنتيجة يجب ان يُقال بانهُ لايصير قتلٌ ابدًا بواسطة الطرح ۞ ولكن بما انهُ مجهولٌ زمان التنفس . فالبعض يعيّنون ثلثين او اربعين يومًا من دقيقة الحبل لاجل الذكر . وخمسين او ثمانين لاجل الانثى . واخرون غير ذلك . ولهذا بالنادر لايحصل قتلٌ بواسطة الطرح .

* ولكن هل لاجل حفظ حيوة الام يجوزان يُعطى لها دواءٌ ليموت به الطفل .

* اجيب اولًا انهُ لايجوز بان يُعطى للام ولاهى تتناول دواءً الذى يتجه بذاته لاسقاط الجنين ان كان متنفسًا او غير متنفس ولو كان محققًا موت الاثنين اذا لم يُستعمل ذلك . وباستعماله يكون محققًا حفظ حيوة الام . كقول ازور وديلوكو وسيلفيوس وغيرهم . والّا لكان هذا الامر هو السعى بالطرح عمدًا او من ذات الفعل . الذى هو دايمًا شرٌباطنٌ بما انهُ ضدّ الطبيعة وغاية التاليد. ولو كان الجنين غير متنفس لانهُ من ذات الامر ورسم مبدع الطبيعة يُحبل بالجنين ليتنفس . واذا تنفس يولد . وباولى حجة لايجوز بعد تنفس الجنين .

لانهُ

لانه لايجوز ابدًا قتل البرىّ عمدًا لكى يُحفظ الغير. ولا الطفل يتعدى على حيوة امه ظلمًا اذ لا يفعل شيًا ضدّها ظلمًا. ولا هو عضوٌ اوجزٌ طبيعىٌ لامه. بما انه انسانٌ متميزٌ منها حقًا.

* اجيب ثانيًا مع الراى العام انهُ يجوز بان الام تتناول او ان يُعطى لها دواء متجهًا بذاته لصحة الام. ولا يتجه بذاته الى الاسقاط ولو كان خطرًليلًا يصدر من ذلك الطرح. بشرط انهُ يكون واضحًا بان الجنين ليس بمتنفس. والام لعتيدةٌ بان تموت. ان لم يُستعمل ذلك. لانهُ حينيذٍ اذا حصل الطرح فلايكون مطلوبًا. بل مسموحًا به . لانهُ بدون قصدٍ لايصدر من قبل الفعل. اذا الام استعملت مايحق لها. بما ان الام فى محلٍ كذا لاتعدم حق استعمال الادوية الضرورية لحفظ حياتها. التى من ذاتها لاتتجه الى الطرح. ولكن لايجوز للام الغير الحاصلة فى خطر المرض بان تتناول. او تُعطى دواء الذى به يسقط الجنين او يمكن انهُ يسقط ولو كان غير متنفس. ولو كانت الام عتيدةٌ ان تنفضح. او يحصل لها الموت من خارج.. لان الطرح حينيذ يُقصد عمدًا لتجنب الفضيحة او الموت. بما ان الدواء من ذاته لايفعل شيًا باستقامةٍ لتجنب الامرين الا باسقاط الجنين كانهُ واسطةٌ. ولايُتناول الدواء الا بنيّة الحصول على الطرح. كانهُ واسطةٌ للهرب من الفضيحة او الموت. كقول ازور وكردانوس مع اخرين.

* اجيب ثالثًا انهُ اذا كان الجنين متنفسًا اوتحت الشك فهوخطاءٌ مميتٌ استعمال دواء لشفاء الام باستقامةٍ مع خطر موت الجنين. اذا كان محققًا ان لم يُستعمل فالطفل يولد ثمَّ يُعمد. هذا راىٌ عامٌ. لان

الام

الام تلتزم بتفضيل خلاص الطفل الابدى الحاصل فى الضرورة الكلية على حياتها الخصوصية الجسدية . ولكن لا يجوز شق الام لكى يُعمّد الطفل. لان قتل البرىّ عمدًا فهو شرٌ باطنٌ. ولهذا فهو غير جايز لاجل اىّ غاية صالحة كانت . لانهُ لا يجوز عمل الشر ليصدر الخير . روميه ٣ * ولكن اذا كان خطر الطرح متساو. ان اُخذ الدواء ام لا . فيجوز حينيذٍ للام ان تتناولهُ. لانهُ حينيذٍ تُحفظ حيوة الام بدون خطرٍ او ضررٍ عظيمٍ يلحق الطفل .

* السوال السادس فى هل يجوز قتل المتعدى ظلمًا فى الحال محاماةً لحياته .

* اجيب مع القديس توما والتعليم الرومانى وجمهور المعلمين بانهُ يجوز للجميع الحماية الغير ملومة * اولاً لانهُ قيل ۞ ان مَن قتل لصًا ليليًا فلاذنبُ عليه ۞ خروج ٢٢ * لانهُ يُظنّ بان هذا اللص لم ياتي بنية السرقة فقط. بل والقتل ايضًا كقول القديس اغستينوس * ثانيًا فى الفصل الثامن عشر عن القتل من الشرايع حيث قيل ۞ ان كل الشرايع والنواميس تسمح بان القوة تُصادم بالقوة ۞ ثالثًا لان الانسان لهُ حقٌ على حفظ حياته المضطهدة عدوانًا ويفضّلها على حيوة المتعدى ظلمًا. الذى طرح ذاتهُ فى خطر الموت من قبل شره فقط . ولكن لكى يكون هذا جايزًا فتطلب هذه الشروط * اولاً ان يكون تعديًا حاليًا. لانهُ لا يجوز القتل قبل التعدى ولا بعدهُ. لانهُ حينيذٍ لا تكون قوةٌ تلزم مصادمتها. ولا احتياجٌ للمحاماة حيث ليس تعدى ولهذا لا يجوز حسب الراى العام قتل او ضرب مَن ضربَ

وهربَ

وهرب او انه كف عن الضرب . او لاجل جرحه لايقدران يضر . لان القتل حينيذ او الضرب ليس ضروريًا لدفع الاهانة اذ قد مضت . والمتعدى فقد كف . والّا لكان ذلك انتقامًا . الذى لا يجوز ابدًا لشخص خصوصي . هكذا من يعرف بان واحدًا يطلب قتله فلا يمكنه ان يسبق فيقتله . اذ لاتكون حينيذ محاماة على الحقيقة * ثانيًا بان لايصير اكثر مما هو ضروري لحفظ الحيوة . اذ لا يجوز اصدار اعظم ضررًا او استعمال اكثر قوة مما هو ضروري لحماية الحيوة . والّا فلا تكون حماية . بل انتقامًا . ولهذا قال انوشانسيوس الثالث ۞ ولو ان كل النواميس والشرايع تسمح بان القوة تصد بالقوة . ولكن يجب فعل ذلك باعتدال مع حماية صادقة . لا لاخذ الثار بل لدفع الاهانة ۞ ولهذا ان امكنك اجتناب موت المتعدى ظلمًا بتشليحك اياه سلاحه او باضعافك وبجريحك له . فلا يجوز لك حينيذ قتله بما ان قتله وقتيذ لا يكون ضروريًا لحماية حياتك * ثالثًا بالّا يصير شي من قبل البغضة او بنية الانتقام . او بقصد موت المتعدى ذاتيًا بل لحفظ حياته الخصوصية فقط . بمحاماة صادقة . لان قتل الانسان بالسلطان الخصوصي ليس هو امرًا جايزًا . ولا هو بذاته واسطة ضرورية لحمايته . ولكن هو شي ما تابع عرضيًا من قبل ضرورة الغاية التى لحفظ الحيوة فقط . كقول القديس توما ۞ امر غير جايز هو ان انسانًا يقصد قتل انسان لكى يحمى ذاته ما لم يكن ذا سلطان مشتهر قاصدًا بقتله ان يحمى ذاته وموجهًا ذلك لخير الجمهور . يتضح ذلك فى الجندى المحارب الاعداء وفى خادم الحكم اذ

يدافع اللصوص . ولو ان هولاء* يستطيعون ان يحركوا لذلك عن الم خصوص* رابعًا بالّا يكون المتعدى شخصًا ضروريًا للجمهور او مفيدًا جدًا . كالامير والقايد الخ . لانهُ من قبل المحبة يجب ان الخير العام بما انهُ خير الجمهور يُفضل على الخصوصى الذى هو خير واحد او قليلين . ولكن حسب العادة ضرب او قتل المتعدى ظلمًا بالنادر يخلو من ذنب . لانهُ ربما لا تحفظ فيه ابدًا الشروط المطلوبة للمحامات الواجبة . ولهذا فالبعض من الاباء يحرّمون على الاطلاق القتل المفعول بدون سلطان مشتهر . وذلك لاجل خطر الانتقام وتجاوز نوع المحاماة . او لاجل نية القتل عمدًا .

* اعتراض انهُ يجب علينا بان نرغب خلاص نفس القريب اكثر من حياتنا الجسدية .

* جواب نعم انهُ يلزمنا بان نرغب ذلك بالميل والفعل ايضًا اذا كان القريب فى حال الضرورة . ولكن لا نلتزم بان نضع حياتنا بدل خلاص القريب الّا اذا كان فى حال الضرورة حيث يحتاج معونتنا . والحال ان المتعدى حينئذ ليس هو فى الضرورة . بل فى شر اختيارى ولا يحتاج معونتنا . اذ يمكنهُ بكل سهولة ان يخلّص ذاتهُ من الخطر بانكفافه عن الضرر . ومع هذا فيجوز للمضطهد لاجل تكميل فعل المحبة بالتمام . الذى به يضع حياتهُ لاجل خلاص نفس العدو الموجود بالخطر من قبل شره فقط . بان يدع ذاتهُ يُقتل احرى من ان يَقتُل . ولكن يجب ان يكون محققًا عندهُ انهُ موجود فى حال النعمة . والّا لعمل ذلك بحماقة واضعًا ذاتهُ فى خطر الموت الجسدى

والروحى

والروحي لانهُ بالموت يسد على ذاته طريق التوبة كقول القديس انطونينوس * ولكن هل يلتزم بالردّ من لحفظ حياته قتل او عوة اخر ۞

* اجيب انهُ لايلتزم ان عمل ذلك باحتراس واجب . لانهُ لم يصدر ضررًا بالكلية . ولكن من يقتله تجاوز نوع المحاماة الواجبة . مع امكانه بان يحفظ حياته على نوع اخر . مثلاً . بالهرب اذا امكن ذلك بدون عار عظيم يلحقهُ او بتشليحه له السلاح . او اقله بالاّ يجرحه تجريحًا مميتًا . فحينيذ يلتزم بتعويض كل الضرر . لان هذا القتل لايكون عادلاً . لانهُ ليس ضروريًا لحفظ الحيوة . لان الشخص الخصوصي لاحق له الاّ ليحفظ حياته بواسطة ضرورية لذلك . وكلّ له حقّ بالاّ يُقتَل من اخر بسلطان خصوصيّ الاّ حماية ضرورية لحياته . فهذا اذًا هو علة الموت ظلمًا . والاضرار الناتجة عنهُ . وكما يقول ازور وسنكيس مع اخرين انه رايٌ عامٌ .

* السوال السابع في هل يجوز قتل المشتكي او الشاهد زورًا المترصدين لحيوة ظلمًا .

* اجيب منكرًا ذلك * اولاً لان من يشهد زورًا في المحكمة فلا يُعد قاتولاً بل مصدرًا ضررًا الذي يمكن صدهُ ودفعهُ على غير نوع . لانهُ لم يسلك بسلطانه الخصوصي بل بسلطان القاضي وحسب النواميس . وهذا يجب تحريمه من ناموس الطبيعة على كل حال . لانهُ لو يجوز هذا لانفتح طريقٌ لسفك دماء وشرور كثيرة مع صدور ضرر عظيم للجمهور . لان الناس بسهولة تقنع ذاتها بانهُ مشتكى عليهم ظلمًا

ظلماً. ولا سبيلٌ لهم للمحاماة الّا قتل المشتكي * ثانياً لان اسكندر الثامن قد حرم هذه المقولة ✿ انهُ ليجوز قتل المشتكي ظلماً والشاهد زوراً. بل والقاضي ايضاً العتيد ان يحكم جوراً. اذا لم يكن من ثمَّ سبيلٌ للبري بان يمنع الضرر ✿

* السوال الثامن في هل لاجل حماية العفة يجوز قتل من يروم الاغتصاب *

* اجيب ان كثيرين يعلّمون بانهُ جايزٌ ان لم يمكن حفظ العفة على نوعٍ اخر. وهذا كقول سلفيوس وليسيوس فهو راي جمهور المعلمين. ولتثبيت ذلك يقولون انهُ ماعدا ان في هذا الشيء يوجد خطر قبول اللذة. ومن ثمَّ الخطية. بل والتدنيس ايضاً . بما ان العفة والطهارة هي خيرٌ اعظم جداً ويسمو شرفاً على الخيرات الدنيوية. بل لانهُ حسب راي كثيرين يساوي الحيوة ذاتها . واذا خسر فلا يعوَّض كقول القديس انطونينوس في الراس الثامن من الجزء الثاني ✿ أن هذا يستعمل حقهُ الطبيعي الذي بهِ يجوز لهُ بان يدفع القوة بالقوة. ويلتزم بان يهتم في خلاصه اكثر مما في خلاص الغير. لانهُ يضع ذاتهُ في خطر قبول فعل الخطية . اذ يسمح باغتصابه. لاجل صعوبة توقف الارادة ✿ ولكن اخرون ينكرون ذلك * اولاً لان هذا الامر لم يُستثنى في الوصية العامة. لا تقتل. ولا من الكتاب المقدس ولا من الابا ولا من المجامع ولا من الاحبار الرومانيين. فالعفة اذاً بما انها فضيلةٌ موجودةٌ لا في الجسد. بل في النفس. ولا يمكن ان تعدم الا برضاء مطلق. كقول القديسين اغسطينوس وايرونيموس ✿ ان

جسم الامراة لايدنسهُ الاغتصاب بل الارادة . وبقتل المغتصب يُعدم السبيل الى التوبة وخلاص النفس . ويثبتوا ذلك من قول القديس اغستينوس حيث يتكلم عن الاختيار فى الفصل الخامس من كتابهِ الاول . ولكن الاولون يفهمون قول القديس متى الواحد قصد قتل المغتصب . او انهُ تجاوز حدود المحاماة الواجبة . ولكن بالصدق يجب على الامراة او الشاب بان يدافع مغتصب عفتهِ . باطنًا بكراهيتهِ . ثم خارجًا بكل قوتهِ . بايديهِ ورجليهِ . وبكل نوعٍ يمكنهُ . حتى انهُ لايجوز لهُ ولا للهرب من الموت . بان يستمرّ هاديًا غير متحركٍ بجسمهِ . لان عدم المدافعة الخارجة فهي كالموافقة . كما يحدث فى المجامعة القبيحة . فلا تُطلب من الامراة موافقةٌ على فعلٍ مثل هذا . الّا بان تهدى ولاتقاوم الرجل وضعيًا . كقول ديلوكو . واذا لم يمكنها بان تحمى ذاتها . فتلتزم بان تدعو الغير الى معونتها بواسطة صراخها . لانها تلتزم باستعمال كل طريقةٍ ضروريةٍ ممكنةٍ لصدّ المجامعة القبيحة . ولهذا قيل فى الفصل الثانى والعشرين من سفر اللاويين ۞ ان البنت التى يحصل لها اغتصابٌ فى المدينة بدون ان ترفع صوتها بالصراخ فلترجم بالحجارة ۞

* السوال التاسع فى هل يجوز قتل اللص لحماية الخيرات الاكتسابية ۞

* اجيب اولاً انهُ لايجوز ذلك على الحقيقة لاجل خيراتٍ زهيدةٍ . لان النور الطبيعي يعلن انهُ امرٌ قبيحٌ هو ايصال ضررٍ عظيمٍ للقريب . خاصةً بسلطانٍ خصوصيّ لدفع ضررٍ خفيفٍ يلحقنا . وكذلك

اذا كانت الخيرات معتبرةً نعم. ولكن يمكن الحصول عليها مثلًا بواسطة الحكم . لانهُ حينيذٍ بدون علةٍ موجبةٍ وضرورةٍ يُقتل القريب بسلطانٍ خصوصيٍّ . لان المقاصرة لاجل الاسيّة تجب للسلطان المشتهر فقط .

* اجيب ثانيًا ان كثيرين يعلّمون مع القديس انطونينوس بان المتعدى ظلمًا فى الحال يجوز قتلهُ لحفظ الخيرات الثمينة . التى لا تمكن حمايتها او اكتسابها على غير نوعٍ . ولكن اخرون ينكرون جوازهُ حتى ولا للعلمانيين . ما لم تكن تلك الخيرات ضروريةً لحفظ الحيوة . قايلين بان هذا الراى هو عامٌ عند معلمىّ القوانين . ويأكّدون ذلك * اولًا لانهُ لا الكتاب المقدس . ولا الاباءُ القديسون . ولا المجامع . ولا الاحبار الرومانيون استثنوا هذا الامر من الوصية العامة . لا تقتل . بل ان الله حرّم ذلك صريحًا فى كتاب الخروج * ٢٢ * اذ قيل ۞ ان من يقتل لصًّا نهاريًا فيكون قاتولًا ۞ لانهُ كما قيل فى الشرايع بانهُ كان ممكنًا لهُ ان يميز بانهُ قد اتى ليسرق لا ليقتل . ولهذا لا يجب ان يُقتل . فلا يجوز اذًا قتل اللص . الذى ياتى ليسرق فقط . ولهذا اذ قيل فى هذا الاصحاح نفسهِ . ان اللص اذا وجد بانهُ قد كسر الباب . وضُرب ومات مجروحًا فالضارب لا يكون مذنبًا بالقتل ۞ فهذا قيل عن اللص الليلى . الذى يُعدّ بانهُ اتى لكى يقتل . اذ قيل ايضًا . لانهُ اذا فعل هذا مع شروق الشمس فيكون طالب القتل . ولذلك يُقتل هو ۞ وقال القديس غريغوريوس فى الكتاب الحادى والثلثين من ادبياتهِ ۞ انهُ ليجب علينا بان نرهب من اللصوص انفسهم . مما ان

نرغب

نرغب في حماية الاشيا العديمة الحس ۞ ثالثًا لانه امرٌ فظيعٌ وضدّ ما يجب لنظام المحبة . بان القريب يعدم بسلطانٍ خصوصيٍ خير الدرجة الاعلى الغير الممكن تعويضه. الذي هو الحيوة . لاجل حفظ خير الدرجة الادنى الممكن تعويضهُ * رابعًا من الناموس المدني الذي لا يسمح بقتل اللص النهاري ما لم يكن قد حمى ذاتهُ بسلاحٍ وبهذا فقد استثنى خطر الحيوة فقط. اذ قيل في الكتاب الرابع من النواميس ۞ ان احدًا قتل لصًّا ليليًا فليكن غير مقاصرٍ. اذا لم يمكنهُ ان يعتقهُ بدونٍ خطرٍ يلحقهُ * خامسًا لان اكليروس فرنسا سنة * ١٧٠٠ * قد حرم هذه المقولة كانّها مضادةٌ بالعموم شريعة الله . ونظام المحبة . والترتيب الالهي ومضرةٌ واراتيكيةٌ ۞ ليس انهُ تجوز محاماة الحيوة فقط بمحاماةٍ تؤول الى القتل . بل والخيرات الزمنية ايضًا. التي من قبلها يكون الضرر عظيمًا . نعم ان هذا الامر بالنادر يجوز فعلهُ للكنايسيين. ولكن اذا حدث احيانًا بان هذا الضرر يكون عظيمًا. فتجوز حينئذٍ لهم حماية هذه الخيرات. ولو كان بقتل اللص ايضًا ۞

* اعتراضٌ اولٌ فيما قيل في الشريعة عن القاتل .

* اجيب انهُ لا يُعذَر منْ قتل اللص . بل منْ قتل لكي يخلّص ذاتهُ وخاصتهُ . فاذًا لا يجوز قتل اللص لحفظ الخيرات فقط . لان هذه توضع بالتبعية. فالسبب الثاني اذًا لا يكفي. كما علّم بانورميتانوس .

* اعتراضٌ ثانٍ ان كل الشرايع تسمح بان القوة تُدفع بالقوة .

* اجيب ان هذا يجوز ولكن باعتدالٍ كما يعلن العقل النطقي . ووصية المحبة . والحال ان هذا الاعتدال لا يُحفظ اذا قُتل

الانسان

الانسان لاجل حفظ الخيرات . لانه حينيذٍ بسلطانٍ خصوصيٍّ يُسلب خيرٌ اعظم وبذاته غير معوضٍ لاجل حفظ خيرٍ ادنى وبذاته معوضاً. الذى هو ظلمٌ وقباحةٌ. فالخيرات تجوز محاماتها على انواعٍ شتى . حتى وبالسلاح ايضاً . ان كان من ثمَّ ذلك ضروريا . بشرط الاحتراس بالّا يُقتل اويتعوه المتعدى . ولكن اخرون يعلّمون بانهُ يجوز قتل المتعدى ظلمًا لحماية الخيرات الزمنية التى لاتمكن حمايتها. او اكتسابها على غير نوع. اذا كانت تلك الخيرات معتبرةً وضروريةً لحفظ المقام. ولكنهُ يستبين على الحقيقة بانهُ لايجوز بسلطانٍ خصوصيّ قتل المتعدى ظلمًا لاجل حفظ خيراتٍ معتبرةٍ . ولكنها غير ضروريةٍ لصاحبها لكى يعيش بواجبات مقامهِ . وهذا ربما انهم يثبتونهُ بالبراهين الموردة . ولانهُ حينيذٍ يبطل السبب المورد من كثيرين. لتثبيت انهُ جايزٌ القتل لاجلّ حفظ الخيرات الزمنية . ولهذا يكون عظيمًا الاختلاف الموجود فيما بين الشر الناتج. والذى سينتج لاجل الاحادة عنهُ. ولذلك يحصل الظلم وعدم المساواه *

اعلم ان انوشانسيوس الحادى عشر قدحرم هذه الثلث مقولات . وهى بالعدد. الحادية والثلثون ۞ باستقامةٍ يمكن ان يُقتل السارق لاجل دينارٍ من ذهب ۞ الثانية والثلثون ۞ ليس انهُ جايزٌ بان نحامى حتى القتل عن الاشياء التى نمتلكها فى الحال فقط . بل وعن التى نمتلك عيلها حقًّا ابتدايًا. وعن التى نحن عتيدون ان نمتلكها ايضًا ۞ الثالثة والثلثون ۞ يجوز للوارث وللموصَّى لهُ ضدّ المانع ظلمًا بالّا تحصل الوراثة. اوبالّا تكمل الوصية بان يحامى عن ذاتهُ بحالٍ منُ

لهم

لهم حقٌ على منبر او حكم ضدّ من يمنع عنهم ذلك ظلمًا .

* السوال لعاشر في هل يجوز قتل احد لاجل حفظ الكرامة والشرف والصيت ۞

* اجيب انهُ لايجوز ذلك ابدًا حتى ولا لمنع. او دفع الاهانة. او الهتيكة ظلمًا * اولًا لان الحيوة هي بذاتها خيرٌ لايتعوّض واعظم من الكرامة والصيت بما انها تملك اول درجة فيما بين الخيرات الطبيعية. فنفاقٌ هو اذًا وضدّ شريعة المحبة بان يعدمها القريب لاجل محاماة الكرامة والصيت. التي هي خيراتُ الدرجة الادنى وتتعوّض بذاتها . وذلك يناقض ايضًا الصبر والوداعة والتواضع المسيحي * ثانيًا لان الضرب او القتل في هذه الحال فهو انتقامٌ. لا محاماةٌ لانهُ لايقود الى حفظ الكرامة . التي قد سُلبت بالاهانة . بل لاجل ربح كرامةٍ اخرى امام اناس هذا العالم الاحمق بواسطة شجاعةٍ باطلة. التي يُنتقم بها عن الاهانة * ثالثًا لانهُ لوجاز هذا لانفتح سبيلٌ لمقاتل كثيرةٍ ومظالم واسجاسٍ غزيرةٍ مضرةٍ جدًا للجمهور. ولهذا يجب ان يُحرّم ذلك من ناموس الطبيعة ذاته. ومن ثمّ فانوشانسيوس الحادي عشر قد حرم هذه المقولة ۞ انهُ ليجوز للرجل الشريف بان يقتل المتعدي عليه المريد ان يلحق به اهانةً . اذا لم يمكنهُ ان يدفع هذه الاهانة على غير نوعٍ . وهذا نفسهُ يجب ان يُقال اذا احدٌ ضُرب اولطم . ثمّ بعد الضربة او الطمة هربُ ۞ ولهذا لايجوز حسب الراى العام ان تُردّ لطمةٌ بلطَمةٍ ولاضربةٌ بضربة اذا المتعدي انكف عن الاهانة. لانهُ حينيذٍ لاتكون محاماةٌ. التي لاتوجد الّا في حال التعدي. بل

تكون انتقاماً صرفاً. اذ لاتفيد لحفظ الكرامة او اكتسابها . لانها تتضمن علة الانتقام. الذى لا يجوز استعماله ابداً كقول ديلوكو. بل ولا يجوز ردّ الشتايم او الاهانات باهانات. لان هذه ليست طريقةً لايقةً ولا واجبةً لحفظ الكرامة . بل هى ردّ الشرّ عوض الشرّ بسلطان خصوصىّ الذى لا يجوز كليًا . كقول بطرس الرسول فى رسالته الاولى * ٣ ۞ لا تكافوا شرًا عوض شر ولا لعنةً بدل لعنة الخ ۞ باركوا لاعنيكم وصلّوا على من يثلبكم ۞ لوقا ٦ * ولكن الشتايم يمكن صدّها بكلام لايق بدون سفاهة ان لزم ذلك لكبح وقاحة المتعدى وحفظ شان المهان بدون بغضة و بنية ترك هذا الوفاء العادل. بل واحتمال اهانات اخر كثيرة ان اقتضى ذلك خلاص القريب. كقوله العزيز ۞ اما انا فاقول لكم لاتقاوموا الشر . بل من لطمك على خدك الايمن فحوّل له الاخر ۞

* اعتراضٌ اولٌ ان الكرامة او الصيت فهما شئٌ اشرف جدًا بما لا يقاس من الحيوة ۞

* اجيب انه ليس ذلك الّا عند من هو احمقٌ وجاهلٌ . بل هو خيرٌ ادنى جدًا. بما انهُ قايمٌ بوهم الغير . وهو بذاته بطلانٌ محضٌ. اما الحيوة فهي قاعدةٌ واساسٌ كل الخيرات الطبيعية . ولا تتعوض بذاتها و مالكها فهو الله وحده. وبالنتيجة ان الصيت الحقيقى يستند على الفضيلة الحقيقية وحدها . اما الاهتمام بالاسم الصالح الموصى به فى الكتاب المقدس. فقايمٌ فى ان الانسان لا يفعل شيًا قبيحًا يهين الطبيعة الناطقة . او غير لايق برتبة بنى الله بالذخيرة .

اعتراض

اعتراض ثانٍ ان الاهانة والشتيمة الغير المُنتَقم لاجلها تصيّر الانسان هزوًا وسخرية *

* اجيب منكرًا ذلك لانهُ يبان جليًا. ان مَن يحتمل الاهانة او الشتيمة فهو رجلٌ صالحٌ وشجيعٌ. بما ان فطنتهُ لا تؤول الى مذمة لهُ. بل الى مديحٍ امام العقلا. لانهُ لم يفعل شيًا غير لايقٍ ولم يقاوم الشر بل احتمله بصبر حسب وصية المسيح ومَثَلهِ. او انهُ حامى باعتدالٍ امام الحاكم. بل ان مسامحة الاسيّة هي فعلُ شجاعةٍ عظيمةٍ جدًا وتستحق كل مديحٍ. ثمّ ان قتل او ضرب الثالب او الضارب ليس هو واسطةً كافيةً لمحو عار الاهانة. الّا حسب حكم بعض اناس هذا العالم الاحمق المهان والمرذول منهُ تعالى. لان كذب الثلب لا يستبين جليًا من قبل قتل الثالب. بل انهُ غالبًا يحدث بالعكس. اخيرًا ان لم يمكنهُ بان يردّ صيتهُ وكرامتهُ على غير نوعٍ. فيجب عليه ان يحصى هذا الضرر فيما بين الاضرار التي لا تعوّض. ويحتملهُ بنيةٍ صالحةٍ لاجل محبتهِ تعالى المآمر بذلك تحت القصاص بالعذاب الابدى وبالمجازاة بنوال السعادة الابدية المجيدة *

* السوال الحادى عشر في هل يجوز قتل المتعدى ظلمًا لكي نحمى الغير. وهل نلتزم بذلك *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين بانهُ يجوز محاماة حيوة القريب الحاصلة في خطرٍ من الغير. حتى بقتل المتعدى ظلمًا. اذا لم يمكن صيرورة الحماية على غير نوعٍ. لانه كما انهُ يجوز لنا بان نحمى حياتنا الخصوصية بقتل المتعدى ظلمًا. حسبما اتضح. هكذا يجب ان نحمى

حيوة

حيوة القريب البرى المتحد معنا برباط المحبة وان نحبهُ كانفسنا *

* اجيب ثالثًا انهُ لا احدٌ يلتزم على الاطلاق بان يحامى عن حيوة انسانٍ خصوصيٍّ مع خطر حياته. لان كلًّا يقدر حسب نظام المحبة بان يحب حياتهُ الخصوصية اكثر من حيوة الغير الخصوصى. فلا يلتزم اذًا بان يضع حياتهُ فى خطر ليحفظ حيوة خصوصيٍّ. ولكن يلتزم الخصوصى بان يضع حياتهُ لحماية اميرٍ او شخصٍ اخر مشتهرٍ. الذى من قبل موته يحدث ضررٌ عظيمٌ للجمهور. لان خير الجمهور يجب ان يُفضَّل دايمًا على الخصوصى *

* اجيب ثالثًا انهُ يلزمنا تحت الخطاء المميت من قبل المحبة بان نحامى عن حيوة القريب المضطهدة ظلمًا من الغير. اذا امكنا ذلك بدون خطر حياتنا. او ضررٍ عظيمٍ يلحقنا. اثبت ذلك * اولًا من الكتاب المقدس ۞ لا تكف من ان تخلص الذين يُقادون الى الموت. وانقذ الذين يُجذبون الى الهلاك ۞ امثال * ٢٤ * ثانيًا نلتزم من قبل وصية المحبة بان نصدّ الضرر الثقيل الواصل الى القريب ظلمًا اذا امكنا ذلك بدون ضررٍ ثقيلٍ يلحقنا. بل انهُ يلزمنا بان نسعف البرى الموجود فى خطر الموت من الارزاق الضرورية الواجبة لحفظ مقامنا مع تعبٍ ما. بل حسب راى البعض اننا نلتزم بذلك ايضًا. ولو كان بقتل المتعدى ظلمًا اذا لم تمكن المحاماة على غير نوعٍ. لان كلًّا يلتزم من قبل ناموس الطبيعة بمحاماة البرى ان امكنهُ. لان حظ البرى لافضل واشرف من حظ المتعدى ظلمًا. الذى يجب ان يُفضَّل عليه فى تساوى الضرر. ما لم البرى نفسهُ يروم باختياره الموت

لاجل

لاجل خلاص المتعدى الابدى . ثم ان كلاً يلتزم من قبل المحبة متى امكنهُ بسهولة واقتضى الامر بان يحمى من الاهانة كرامة القريب وصيتهُ وباقى ارزاقه. لانهُ كما ان كلًا يلتزم بان يحب قريبهُ كنفسه فيمكنهُ ايضاً . ويلزمهُ بان يعينهُ بالحال الجايز والممكن لهُ وان يروم اسعافهُ فى تلك الضرورة نفسها . ولكن لا يلتزم احدٌ بان ينقذ المضرّ من الموت المحكوم به عليه شرعًا . ولو امكنهُ فعل ذلك بمصروف عظيم. لان الخير العام يقتضى بان الذنوب لا تكون غير مقاصرة ولا تصير للغير اهانةً *

* اجيب رابعًا انهم يلتزمون شرعًا بان يحموا حيوة القريب وخيراتهُ * اولاً الروساءُ المقلدون السلطان المشتهر لسياسة الاخرين كالامراء والحكام الخ * ثانيًا المقامون من قبل الامراء والحكام لصيانة القريب كالاوصيا والوكلا * ثالثًا المستاجرون لهذا الامر كالجنود * رابعًا الذين يلزمون ذواتهم بهذا الامر. اما صريحًا. اما مضمرًا كالمروسين . وساير الخدامين . كقول لاسيوس وغيره . لان هولاءِ جميعهم يلتزمون بهذا شرعًا . اما من قبل العهد . او من قبل الوظيفة المختصة بهم لفايدة الغير *

* السوال الثانى عشر فى متى القتل العرضى يكون خطيةً ويلزم بالردّ *

* اجيب اولاً ان القتل العرضى بالكلية . اى الذى ليس هو فى ذاته ولا فى علته اختياريًا. فلا يكون خطيةً ولا قتلاً حقيقيًا . بل يكون قتلاً بسيطًا. لان الخطية هى اختياريةٌ جوهريًا. فاذًا ما ليس هو

اختياريًا فلا يكون خطيةً ايضًا. ولهذا مَن قتل آخر بسكرٍ معذورٍ فلا يُدعى قاتولًا ولا يلتزم بالردّ . لان هذا القتل ليس هو اختياريًا لا بذاته لعدم التعقل. ولا بعلته اى بالسكر بما انهُ لم يكن اختياريًا بالكلية ولا مذمومًا . و بالعكس اذا كان السكر مذمومًا وقد كان سبق فعرف . اوكان يمكنهُ معرفة هذا الامر. فحينئذٍ القتل يكون اختياريًا فى علتهِ . ومن ثمَّ فيُحسب للذنب والضرر *

* اجيب ثانيًا ان مَن يضع فعلًا. ولو كان جايزًا. ولكنهُ خطرٌ مع اهمال الحرص الواجب لدفع موت الغير. فيكون مذنبًا بالقتل ويلتزم بالردّ . ولو انهُ قتل الغير بدون نيةٍ. لان القتل اختياريٌ لهُ فى علتهِ. اى فى ترك الحرص الواجب. او بواسطة التهاون العظيم فى دفع السبب. كقول القديس توما. فاذًا يُحسب عليهِ *

* اجيب ثالثًا ان مَن يضع فعلًا غير جايزٍ وخطرٍ وقتل اخرًا ولو كان بغير قصدٍ. فيكون مذنبًا بالقتل ويلتزم بالردّ . ولو مهما استعمل من الحرص ليمنع قتل الغير. لان القتل اختياريٌ لهُ فى العلةِ . اى فى اهمالهِ الحرص الواجب ليلا يقتل. لانهُ كان يجب عليهِ بان يترك الفعل الغير الجايز. الذى كان يعرف انهُ لممكنٌ ان يصدر منهُ قتل الغير. والمقتول فكان لهُ حقٌ بالّا يصير الفعل الغير الجايز الخطر لاجلهِ. كقول القديس توما فى الفصل الثامن من البحث الرابع والستين حيث يقول ۞ انهُ يحدث بان الشى الذى ليس هو بالحال. وبذاته مُرادًا . ولكنهُ بذاتهِ مقصودًا . ان يكون بالعرض مُرادًا او مقصودًا . كما ان العلةَ تُقال بالعرض إنها

تدفع

تدفع وتصد. ولهذا من لا يدفع تلك الاشياء التى ينتج منها القتل اذا كان ملزوماً بدفعها. فيكون القتل على نوع ما اختيارياً . وهذا يحدث على نوعين . فالنوع الاول اذا واحدٌ فعل اشياء غير جايزة مع انهُ كان ملزوماً ان يتجنبها. فيسقط فى القتل . والنوع الاخر اذا لم يستعمل الحرص الواجب . ومن ثمّ فحسب النواميس. اذا الواحد فعل شيئاً جايزاً واستعمل الاحتراس وحدث من ذلك قتلٌ فلا يسقط فى ذنب القتل . ولكن اذا فعل شيئاً غير جايز. او انهُ فعل شيئاً جايزاً ايضاً. ولم يستعمل الحرص الواجب فلا يخلص من الذنب اذا صدر عن فعله موت انسان ❊ ولهذا فيخطيون الاباءُ خطاءً مميتاً اذا اضجعوا اطفالهم الحدثين جداً معهم على الفراش. ولو لم يصدر من ذلك موتاً. لان هذا خطرٌ جداً . ولو انهم استعملوا كل حرص لانهم غالباً يختنقون حقاً مع كل احتراسهم. كما تعلّم التجربة. ولذلك هذا الامر هو غير جايز ابداً. لانهم باضجاعهم لهم على هذه الحالة يضعون ذواتهم فى خطر هلاكهم. ولهذا قال استفانوس الخامس ❊ يجب ان يُنصحوا ويُعظوا الاباءُ ليلا يضعون اطفالهم الحدثين معهم فى فرشة واحدة فيختنقون او ينعسون بواسطة حدوث تهاون ما. ولهذا يصيرون مذنبين بشر القتل ❊

* اجيب رابعاً من يهمل شيئاً ما ملزوماً به شرعاً . ومن قبل اهماله الخطر نتج موت الغير. ولو كان بدون نيته فانهُ يخطى بالقتل ويلتزم بالردّ . لان القتل يكون لهُ اختيارياً فى علته. اى باهمال الحرص الواجب شرعاً. فاذا بواجب يُحسب عليه . ومن ثمّ فالطبيب

يذنب بالقتل ذنبًا مميتًا ويلتزم بالردّ . اذا مات المريض لاجل جهله او تهاونه. اى لانهُ لم يعمل ما كانت تعملهُ الاطباء الحاذقين الخبيرين فى احوال مثل هذه. ولايعذرهُ الجهل. لانه ملزومٌ بان يعرف اولاً صنعتهُ جيدًا. او بالّا يمزج ذاتهُ فى مداواة الاخرين مع خطر حياتهم . كما قيل فى الشريعة. وهكذا قل عن المحامى الذى لاجل جهله وتهاونه يُحكم بالموت على البرى الذى يحاميه . وكذلك عن الحاكم الذى لا يطرد اللصوص الذين يقتلون او يشلحون المسافرين متى امكنهُ وتهاون بذلك *

* اجيب خامسًا ان مَن يهمل شيًا ملزومًا به من قبل المحبة فقط. فان مات اخر من قبل هذا الاهمال فانهُ يخطى خطاءً مميتًا ويكون مذنبًا بموت القريب . لانهُ يكون لهُ اختياريًا بالكفاية فى علته. اى فى الاهمال. حسبما قيل. ان لم تخف فتقتل. ولكن لا يلتزم بالردّ. لانهُ لم يخطى ضدّ العدل البدلى اذ قد اصدر فعل القتل بالفساحة . لا بالحصر. بما ان ذاك الموت لم ينتج من الاهمال ضدّ العدل * اعلم ان ما قيل هنا عن القتل يجب ان يُقال عن التعويه والخطايا الاخر والاضرار التى تصدر عن فعل الغير. لانها تُحسب متى صدرت عن فعل خطر غير جايز. او عن جايز ولكن بدون استعمال الحرص الواجب لدفعها . راجع ما قيل فى السوال العاشر من الراس الثالث *

* السوال الثالث عشر فى هل ان المبارزة تجوز احيانًا *

* اعلم ان المبارزة على الخصوص هى معاركة اثنين او قليلين

فى

في مكان وزمان معين مع خطر فقد الحيوة او تعوية الاعضاء برضاء معهود فيما بينهم بسلطان خصوصيّ * اما قولي خصوصيّ . لان مبارزة قليلين التي تحدث بسطان الحاكم مع العدو في حرب عادلة . فليست هي على التدقيق مبارزةً . وحسب راى كثيرين يمكن جوازها احيانًا* اولًا اذا صارت لنهاية حرب عادلة لان محاربة قليلين ليست باقل جوازًا من المحاربة العمومية . بل ينبغي انها تفضل. اذ بدم قليلين تنتهي الحرب وتنصدّ مقاتل واضرارٌ عظيمة. بشرط الّا يصير الانتصار بهذا مشكوًا به اكثر مما بالحرب العمومية . والّا لاخطا الحاكم بذلك ضدّ العدل نحو مروسيه يبدله رجاء الانتصار المحقق بحوادث المبارزة المجهولة * ثانيًا ان استبان بانها ضروريةٌ في زمان الحرب لطرح الخوف في قلوب الاعداء وتشجيع عصيبته. ولنوال الانتصار بسهولة الخ * لانه كما انه في الحرب العادلة لاجل الخير العام يجوز بواسطة سلطان الحاكم بان تصير الحرب فيما بين كثيرين. كذلك وفيما بين قليلين. هكذا داود بامر شاول حارب جلياث . ولكن لا يجوز الحرب فيما بين اثنين او جنود قلايل ولو كان برضاء الحاكم اذا تمّ ذلك لاجل لذة ما . اوشجاعة باطلة او لاجل انتقام يخصهم لان الحاكم لا سلطانُ لهُ على حيوة مروسيه . الّا لاستعمال مناسب للخير العام فقط . ولهذا لا يمكنهُ بان يخاطر بها لاجل غاية باطلة وليست بضرورية لخير الجمهور*

* اجيب ان المبارزة التي تصير بسلطان خصوصيّ فهي دايمًا خطاءٌ

خطية مميتة وشر باطن . ولا يجوز اعراضها ابداً او قبولها . هذا راى جمهور المعلمين * اولاً لان الله وحده هو المسلط على حيوة الانسان فلا تجوز اذاً ابادتها . ولا ان توضع فى خطر ابادتها بدون سلطان الله الذى لم يهب هذا الامر للافراد الا للحماية الضرورية عن حياتهم الخصوصية . لان ابادة الشئ المفعول بسلطان خصوصى فهو فعل التسلط عليه . ثم ان قتل الغير ليس هو نوعاً وفائياً . بل هو انتقام محض . لانه هو ايصال الضرر له بدون نفع يلحقنا . فكل مبارزة اذاً تضاد جداً الناموس الطبيعى الالهى . ولهذا المجمع التريدنتينى فى الفصل التاسع عشر من الجلسة الخامسة والعشرين قال . ان استعمال المبارزة القبيح جداً فهو مخترع ومقدم من الشيطان . لكى بواسطة موت الاجساد . يربح هلاك الانفس ايضاً * ثانياً يحرّم من النواميس الكنايسية . كما يتضح من المجمع الاترانى ومن المجمع التريدنتينى كما سبق . ثم من الناموس المدنى ايضاً . اى من قبل اوامر الحكام . ولهذا فاى مبارزة كانت والخصوصية ايضاً . فهى تضاد كل ناموس . وعلى الخصوص وصية المحبة الخصوصية . ومحبة القريب ايضاً . بما ان حيوة المتبارزين وخلاصهم الابدى يوضعون فى خطر ادبى . وزد على ذلك انه اذا صارت المبارزة . فتصير اما لاجل ايضاح الحق . * اما لاجل تثبيت العدالة والبرارة . فحينئذ يكون قد ازيد على القساوة الاعتقاد الباطل . لان هذه الواسطة فهى كاذبة . وغير مناسبة . لان البرئ يمكن ان يقتل من المذنب . اما انها تصير لاجل عداوة . واما لاجل الانتقام بدل الاهانة . لان الانتقام لا يجوز ابداً بسلطان خصوصى

حتى

حتى ولا بالسلطان المشتهر. مع تساوي خطر من قد قبل الاهانة * اعتراض ان المبارزة هي ضرورية لدفع العار والاهانة. التي تحدث اذا لم تقبل المبارزة او انه لم ينتقم عن الاهانة الحادثة * اجيب ان هذا لعار كاذب. لان هذا امام الله وامام البشر الاتقياء والصلحاء حقا. الذين عند هم يوجد الصيت الحسن لا يقبل عارًا البتة. بل بالعكس يكتسب مجدًا عظيمًا. لانه يطيع الشرايع الالهيه والبشرية المحرِّمة للمبارزة بالكلية. وان لا يعرض المبارزة اذا حصل في اهانة. ولا يقبلها اذا دُعي. لانه لا ينال من ذلك عارًا. بل كرامةً ومجدًا عظيمًا ممارسًا الفضيلة. لاسيّما الحمية والشجاعة. منتصرًا على ذاته. كابحًا الغضب مشابهًا المسيح بوادعته وصبره. لانه كقول الحكيم في سفر الجامعة ٢٣ ۞ مجدٌ عظيمٌ هو اقتفاءُ الرب ۞ لان وصية الله وحدها مع الفضيلة فهي مقياس الكرامة الحقيقية. ولا يجب ان الرجل الحكيم الفطن ينقاد بتوهم اناس حمقا. بل فليتبع العقل النطقي والايمان الالهي. وبالنتيجة مهما كان ذلك العار الذي يوجد بتوهم اناس هذا العالم الاحمق. فيجب ان يُحتقر لئلا نخسر المجد السماوي والسعادة الابدية. ونحصل على العار الابدي والشقاوة السرمدية. ولا لاجل دفع العار ولو مهما كان يجوز تطويح الحيوة الخصوصية او حيوة الغير في خطر ضدّ الشريعة الالهية الناهية عن فقد حيوة الغير او الخصوصية. بل وعن خطرها ايضًا. لان الله وحده هو المسلط على حيوة البشر. والحيوة هي اسمى درجة من الكرامة والصيت. ولهذا اسكندر السابع قد حرم هذه المقولة ۞ ان الرجل الشريف

الشريف اذا دُعى الى المبارزة فيمكنهُ قبولها لئلا يحصل امام الاخرين على عيبٍ من الخوف ✿ حتى ولا يجوز لمن دُعى الى المبارزة بان يذهب الى مكان المعركة فى الساعة المعيّنة . ولو لم يكن بنية المعاركة بل لمحاماة ذاته من خصمه اذا عاركهُ . لانهُ لكان فى هذه الظروف قد طرح ذاتهُ باستقامته فى خطر فقد حيوة الغير او حياته واعطى للغير سببًا قريبًا للمعاركة . بل لكان على نوع ادبىّ واعتبار ذوى الفطنة قد قبل المبارزة حقًا * ولا تقل بان قبول المبارزة هو المحاماة فقط . لان المحاماة تكون لاجل صدّ المتعدى فى الحال ودفع القوة باعتدالٍ واجبٍ . ثمَّ ان القبول ذاتهُ هو نفس المصادمة . لان مَن يقبل فيروم مصادمة عدوه وقتلهُ *

* السوال الرابع عشر فى ما هى قصاصات المبارزة ✿

* اجيب ان المجمع التريدنتينى يحرم بذات الفعل * اولاً الامراء والحكام العالميين الذين يسمحون بان يكون موضعٌ فى بلادهم معينًا لمعركةٍ مثل هذه * ثانيًا المشيرين والمتفرجين على المبارزة * ثالثًا المتبارزين انفسهما و وكلايهما بضبط ارزاقهما والعار الدايم و بقصاص القتل . وان قُتلا فى المعركة فلا يُقبرا فى الكنيسة . ثم ان غريغوريوس الثالث عشر واكليمنضوس الثامن قد عيّنا هذه القصاصات للمبارزة الخصوصية . الغير المشتهرة وفى مكان غير معيّن . ولا هى مفعولةٌ جهرًا و بغير وكلا ورفقا . بل وعلى الداعى والقابل ولولم يتعاركا لاجل مانع ما . ولكنهما ذهبا الى مكان المبارزة ليتعاركوا ولو امكنهما لا كملا ذلك . واكليمنضوس الثامن قد حفظ

الحل

الحلّ من هذا الحرم للبابا. وهذا مع القصاصات السابق ذكرها قد رسمها ايضًا على المشيرين والمحرّضين والمتفرجين. وعلى منْ يكتب او يكمّل او يذيع اوراق العزيمة وشركايهم. وعلى منْ يعطى لاجل المبارزة اسلحةً كالخيل والعدة والشور والمعونة. او انهم سعوا على اى نوع كان بان تُعطى. ولو ان المبارزة لم تكمل. والمعاهدين لحلّ المعاركة متى انجرح احد الاثنين. او سال دمٌ. او متى حصلوا على عددٍ ما من الجروحات.

* اعلم اولاً ان المعلم دواليوس قال. بان هذه المناشير ولو انها لم تُذاع فى فرنسا ولكنها قد قُبلت بالاستعمال. وذلك لان فاعلى المبارزة الخصوصية يُقاصرون بالحرم وبالّا يُقبرون فى الكنيسة. ويقول اخرون بان اساقفة فرنسا قد حفظوا لذاتهم حرم المبارزة على الخصوص. ولكنهُ من المحقق هو ان جمهورًا غزيرًا من رّوسا اساقفة واساقفة قد التام فى باريس سنه ١٦٥٣ فحرم بذات الفعل وحفظ ذلك للاسقف ضدّ المتعاهدين للمبارزة الخصوصية وضدّ المحرّضين والمذيعين اما بالصوت اما بالاوراق المحرّضة او القابلين لها. ولو ان المبارزة لم تكمل ولو امكنهم لكانوا قد تبارزوا حقًا وناتليس اسكندر فى كتابهِ عن اللاهوت الاعتقادى الادبي قال ۞ ان العادة قد جرت فى فرنسا ان ذنب المبارزة والتحريض عليها نفسهُ. ولو لم تكمل بالفعل فهو خطاءٌ محفوظٌ للاساقفة وحدهم ۞ ثانيًا انهُ باسم المتفرجين حسب راى كثيرين لا يُفهمون الذين بالعرض والصدفة يشاهدون المبارزة اذ يفوتون من هنالك صدفةً. بل الذين يقصدون مشاهدتها

عمدًا كما قيل فى منشورى غريغوريوس واكليمنضوس * ثالثًا ولو ان كل مشاجرة اختيارية مفعولة بسلطان خصوصىّ مع خطر فقد الحيوة هى محرّمة من الناموس الطبيعى. اذ لا يجوز ابدًا فقد الانسان حياته. او ان يوضع فى خطر فقدها لاجل الانتقام عن اىّ اهانة كانت. ولكن لكى يسقط فى هذا الحرم فيقتضى حسب راى كثيرين بان المبارزة تكون عن عهد فيما بينهما. اى ان الواحد يعرض والاخر يقبل. مع تعيين المكان والزمان. كما يصرّح ذلك غريغوريوس ✿ من الزمان المرسوم المرتب والمكان المعيّن ✿ وقول اكليمنضووس فى منشوره ✿ من قبل الشرط ✿ ومن ثمّ اذا اثنان حصلا حالًا فى غضب ومخاصمة حتى انهما استلا سيفاهما وتبارزا. ولو انهما اخطيا خطاء مميتًا فمع ذلك لا يسقطان فى هذا الحرم. لان هذه المنازعة ليست من قبل موافقة وعهد او شرط المعاركة. بل انها مشاجرة فقط * رابعًا ان من يموت فى المعركة فلا يقبر فى الكنيسة. ولكن اذا المبارزة لم تكن جهورية. كقول بربوصه. فيلتزم حينئذ الخورى بان يرفع الامر للاسقف. لان القصاصات الجهورية يجب ان توضع فقط على الذنوب الجهورية بواسطة السلطان المشتهر * خامسًا حسب راى كثيرين ان من يقتل اخر فى المبارزة الاختيارية فلا يلتزم بالردّ لا له ولا لوارثيه. لانهم يقولون بانه قد مات فى منازعة مميتة باختياره. ويستبين انه قد ارتضى بالموت اختياريًا. ولهذا فيكون قد ارتضى بالاضرار التابعة للموت. ومنح للاخر سلطانًا لان يقتله. وهذا كان ممكنًا له. وهكذا المحرّض اذا قتل المحرّض فلا يلتزم بردّ شىء. لان المحرّض يحث

الغير

الغير على قتله اذا كان اقوى منه . وهكذا يرتضى مضمرًا بكمل الاضرار العتيدة . اذ لا تحصل اهانة للعارف ولم يرتضى اختياريًا . ولكن يستبين انه يلتزم بردّ ضرر المديّنين الناتج لهم من ذلك وان يعول امراته واولاده ان احتاجوا . وان كان المقتول يعولهم من ربحه . لان هذا لا يمكنه ان يهب حق الغير . ولكن امرٌ واضحٌ هو ان المحرّض يلتزم بالردّ اذا قتل المحرَض وكان يحارب غصبًا لدفع القوة فقط . لان المحرِّض يكون حينيذ متعديًا ظلمًا والردّ لا يترك لمن يتعدى ظلمًا . ثم ان المحرَض الذى ينزل للمبارزة طوعًا عن عهد وعن موافقة فيعدّ انه متعديًا ايضًا . اذ لا يغتصب بالكلية . بل يكون متعديًا على المحرِّض اذ لا ينزل للمعاركة محاماةً لذاته فقط *

* السوال الخامس عشر فى ما الذى يلتزم بان يرده او يعوضه القاتل او المعوه *

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين بان المضرّ يلتزم بوفاء كل المصاريف الصايرة لاجل شفاء المضرور بالتمام . وبتعويض كل ربح معطّل وكل ضرر حقيقيّ ناتج من قبل القتل او التعويه او الضرر كقول الشريعة . لانه بفعله الردىّ قد صار علةً فاعلةً لهذه الاضرار ولتعطيل هذا الربح . والحال ان من صار علة الضرر بواسطة الاهانة فيلتزم بالردّ . كقول الناموس . فكل الاضرار الحقيقية والربح المعطّل يجب ان يردّ لوارثى المقتول . لان الضرر حصل لهم من قبل موته . لان الورثة بما انهم ورثة يخلفون الميت فى كل حق شرعيّ كقول الناموس ولهذا اذا المضرور كان يربح شيًا من وظيفته او شطارته او تعبه

وصنعته فالمضرّ يلتزم بان يردّ لوارثيه. ولكن لا بقدر ما كان يربح المضرور. بما ان هذا ليس بمحقق ويمكن منعهُ على انواع شتى ولكن حسبما تحكم ذووا الفطنة مع النظر الى كل الظروف. لان اعتبار الربح المعطّل يجب أن يصير نظرًا الى صحة وقوة وعمر وخبرة وصناعة ومقام وحال وعيشة او ربح المقتول او المضرور. ولكن بعد اخراج كل المصاريف والكلف. لان ما كان عتيدًا ان يصرفهُ. فلا يجب ان يُحصى فيما بين المكاسب الواجبة لوارثيه. فالقاتل يلتزم بردّ ثمن الاعمال والشطارة. بما ان منها كانوا الورثة يحصلون على المعيشة. ولكن حسب الراى العام لا يجب ان تُخرج اجرة التعب * اولًا لان العمل قد تعطل ظلمًا * ثانيًا لان كثيرين يعملون طوعًا ورضوانًا لكى يربحوا: بما انهم يستمرون فى البطالة. والّا مرارًا كثيرةً لا ينبغى ان يُردّ شيًا. بما ان الربح غالبًا لا يتفاوت اجرة التعب. ثمَّ ان القاتل يلتزم بان يقدم شيًا ما عن روح المقتول حسب اعتبار ذوى الفطنة. ان اتضح بانهُ لم يمت فى حال الخطية. واستبان انهُ كان عتيدًا ان يفى عن خطاياهُ لو يعيش اكثر. لان الضرر الروحى الناتج من الاهانة على هذا النوع. فقد اعدمهُ الاستطاعة على الوفاء الواجب ان يُعوّض بالحسنات والقداديس والصلوات. حسب اعتبار امكانية الوفاء. الذى ربما كان عتيدًا ان يربحهُ المقتول. اما بذاته اما بواسطة اخرين. اذا لم يكن قُتل. كقول القديس انطونينوس مع كثيرين * اعلم انهُ اذا مات القاتل او المضرّ قبل ان يردّ. فيلتزم وارثوهُ بان يردّوا من ارزاقه ما كان ملزومًا بردّه. لان الوارثين يخلفون الميت فى كل الزاماته الحقيقية

الحقيقية . كما يخلفونه في كل خيراته وحقوقه . ولو ان الناموس المدني ينكر على وارثي المقتول بان يدّعوا في المحكمة الخارجة عن الضرر ضدّ وارثي القاتل، ما لم تكن هذه الدعوة قد تقدمت قبل موته . ولكن هذا لا يبررهم في محكمة الذمة . اذ لا يبطل الالزام قدام الله . ان تقدمت الدعوة سابقًا ام لم تتقدم . بل حسب الراي العام ان الورثة يلتزمون بالردّ . ولو حُكم على القاتل بالموت او بقصاص اخر . بما ان الاضرار الخصوصيّة لا تتعوّض بالقصاصات العمومية . التي تُفعل انتقامًا جهوريًا رهبةً للاخرين . وتعويضًا للاهانة الواصلة للجمهور . ثمّ ان الشريعة الالهية الطبيعية تلزم بتعويض كل ضرر مُنزل ظلمًا . فاذا واحدٌ كان مديونًا لاثنين في امرين مختلفين . فلا يكون وفاء الاثنين . ان وفاء الواحد ولم يفِ الاخر ما يجب له . ما لم يقتنعوا وارثوا المقتول بقتل القاتل . كما يحدث غالبًا . اذا كانوا شرفاء واغنيا . فيمكنهم حينئذٍ ان يتركوا التعويض .

* اجيب ثانيًا ان القاتل لا يلتزم حسب العادة بتعويض مصاريف الجناز . لانها كانت عتيدةً ان تصير وقتًا ما . ومن ثمّ فلا يكون قد حصل ضررٌ من هذا القبيل . ولكن ربما لانها صارت حالاً بسرعةٍ . التي ربما كان يمكن ان ينتج عنها ربحٌ ما . او لان الجناز قد صار في مكانٍ غريبٍ حيث اُحتيج الى مصاريف اكثر مما لو يتمّ في منزله . اذ من الواجب تعويض كل ربحٍ معطّلٍ وضررٍ ناتجٍ .

* السوال السادس عشر في هل ان القاتل او المعتوه لا يلتزم بالرد

بالردّ لامراة المقتول ولاولاده فقط. بل وللاخرين وللمديّنين ايضاً *

* اجيب اولاً انهُ اذا المقتول او المعوّه كان يعول امراتهُ واولادهُ او والديهِ من ربحٍ كان يكسبهُ . فالقاتل يلتزم بان يعولهم . هذا رايٌ عامٌ . لانهُ قد لحق بهم هذا الضرر ظلماً بواسطة القتل . مانعاً بالاّ يُعالون من هذا الانسان بالخصوص . ان كان زوجاً . او ابًا . او ابناً . بل انهُ يلتزم بذلك . ولو ان المقتول ترك للقاتل كل شيء بقدر امكانهِ . بما ان الالتزام يصدر من الضرر الواصل لهولاء . ومن ثَمّ فلا يمكن تركهُ فالامراة لها حقٌ على رجلها . والبنون على ابايهم . والاباءُ على بنيهم بان يُعالوا منهم . وهذا الحق يتاسس على اتحادٍ خصوصيٍ ودينٍ يلزم بعضهم لبعضٍ . كقول ديلوكو واخرين . قلتُ من ربحٍ كان يكسبهُ . لانهُ اذا كان يعولهم من الارزاق الثابتة وكانت كافيةً لهم فالقاتل لا يلتزم باعالتهم ولكنهُ يلتزم بان يصلح باقي الاضرار فقط .

* اجيب ثانياً ان القاتل يلتزم ايضاً بان يعول من كان يعولهم المقتول جودةً منهُ فقط . لا سيّما اذا تحقق انهُ كان عتيدًا ان يعولهم في المستقبل . وبقدر ما كان عتيداً ان يعولهم ايضاً . او انهُ يلتزم بان يعوّض عليهم حسب رجاء الاسعاف . الذي كانوا عتيدين ان يحصلوا عليهِ من سخاء المقتول . كقول القديس برنردينوس وكثيرين معهُ . زاعمين انهُ لرايٌ عامٌ بما انهُ صار لهم علة هذا الضرر وبظلمهِ تعدّى الحق الذي كان لهم . بان لا يُمنعون بطريقةٍ ظالمة عن قبول الاسعاف من هذا الانسان . بما ان كلاًّ لهُ حقٌ ثابتٌ بالاّ يُصدّ عن قبول اسعاف من يُحسن اليهِ . فكما ان من يمنع

الغير ظلمًا واغتصابًا بالآ يهبك شيئًا ما. فيلتزم بان يعوضهُ عليك. فاذًا الخ. ثمَّ ان الفعل الخارج الذى هو ضدّ العدل اذا صدر عن البغضة ونية الضرر. فلا يزل ضدّ العدل ايضًا ولو صدر عن علةٍ اخرى. بما انهُ ردئٌ بذاته.

* اجيب ثالثًا ان القاتل يلتزم بان يردّ لمديّنين المقتول كما يرون ذووا الفطنة. بقدر ما كان عتيدًا ان يفيهم المقتول نفسهُ. اذا ارزاق المقتول لاتكون كافيةً لوفاء جميع الديون. هذا رايٌ عامٌ. بما ان القاتل بهذا القتل الظلميّ قد صار سببًا لكى تحصل المديّنون فى ضرر كذا. وبظلمهِ قد تعدّى حقهم. اذ صيّر المديون عادمًا قدرة وفاء دينهِ. وصدّهم بدون علةٍ موجبةٍ عن قبول ما يخصّهم. ولكن الذى يردّهُ للمديّنين. فيجب ان ينقصهُ مما عتيدٌ ان يدفعهُ للورثة. لانهم كانوا عتيدين ان يقبلوا اقل من ذلك من ارزاق المقتول. لو ان المقتول مات موتًا طبيعيًا. وان ردّ للورثة كل ربح معطّل وضرر ناتج. فلا يلتزم للمديّنين بشيٍّ. لانهم يلتزمون بطلب الوفاء من الورثة. ونظير ذلك قل عن المعوّه لاجل هذا السبب نفسهِ * اعلم ان المقتول اذا سامح القاتل قبل موتهِ بضررهِ وموتهِ. فيجب ان يُفهم ذلك نظرًا الى البغضة والحقد. لانهُ يلتزم بذلك من قبل المحبة. او نظرًا الى الفعل والقصاص. لا نظرًا الى الضرر الحقيقي الناتج من ذلك. ما لم يوضح ذلك جليًا. بما ان المسامحة بالردّ لاتتعلق بترك الغضب او القصاص. لان المضرور لا يلتزم بذلك. بل ولو ابان صريحًا انه يسامح بهذا الضرر. فلا يستبين ان

هذه

هذه المسامحة هي صحيحةٌ نظرًا الى المديّنين . والامراة . والبنين لاجل الاسعاف . الذى كان ملزومًا ان يقدمهُ لهم . عدا اذا كانت ارزاقهُ الباقية كافيةً لهم . اذ لا يمكنهُ ان يسامح بحق الغير.

* السوال السابع عشر فى هل يجب ان يُردّ شيًا عوض حيوة او عضو او جرح لنسانٍ حُرّ.

* اجيب انهُ من المحقق هو* اولاً ان القتل ظلمًا او التعويه ليس انهُ يسبب ضررًا حقيقيًا فقط . بل وشخصيًا ايضًا . الذى هو ضررٌ حقيقيٌ واهانةٌ شخصيةٌ معًا . ومن ثَمّ فالمضرّ يلتزم بالوفاء عنها باظهار التوجع وطلب الغفران . واشارات اخر من التواضع والخضوع الممكنة ان ترضى المُهان ان كان حيًا . لانهُ يجب شرعًا اصلاح كل ضرر حسب الامكان . ولكن اذا كانت هذه غير لايقة بمقام المضرّ . ويمكن مراضاة المضرور بتعويض مالٍ . فيلتزم المضر وقتيذٍ بذلك اشارةً للخضوع والتوجع . وتعزيةً للمضرور ومجابرة للخواطر. كما اذا كان ممكنًا تعويض الحيوة او العضو بمالٍ . فيلتزم حينيذٍ شرعًا بان يستعملهُ لهذه الغاية * ثانيًا يلتزم المضرّ ذمةً بوفاء الخسارة المعيّنة من القاضى لاجل المقاصرة . بما ان القاضى لهُ حقُ المقاصرة عن الضرر . والحكم العادل يلزم شرعًا.

* ولكن يُبحث هنا فى هل يجب التعويض بمالٍ طوعًا بدل الحيوة او الاعضاء الخ .

* اجيب ان كثيرين ياكّدون ذلك ويوجبونهُ بما انهُ يجب اصلاح كل ضررٍ حسب الامكان . وينكرهُ اخرون زاعمين انهُ لايلتزم احدٌ

بتعويض

بتعويض ضرر خير الدرجة الاعلى بواسطة خير الدرجة الادنى. راجع ماقيل فى السوال السادس من الراس السادس من الجزء الثانى. اما قولى انسانًا حرًّا. لان بدل حيوة الحيوان او العبد. فيجب التعويض بقدر ما كان ممكنًا ان يُباعا. اما عن التعويه. فباقل من ثمنهما. بما ان حيوة العبد والحيوان فتقع تحت ثمنٍ. ومن ثمّ فيمكن تعويضها بالمسواه.

* السوال الثامن عشر فى هل يلتزم بالردّ مَن ظنّ انهُ يقتل بطرس فقتل بولس. ولو بدون ذنبٍ ظنّ انهُ بطرس.

* اجيب ماكدًا ذلك من الكتاب الثامن عشر فى الفصل عن الاهانات. لانهُ اراد حقًّا ان يقتل هذا الانسان بالفردية. الذى هو بالصدق بولس. ولو ظنّ به بطرس. او لانهُ اراد ان يقتل انسانًا بظلمٍ. فقتل حقًّا هذا الذى هو بولس، كقول ريباليوس مع كثيرين، ومن ثمّ فلا يكون اقل التزامًا بالردّ مما اذا حرق بيت بولس ظانًّا بهِ بيت بطرس *

* الراسُ الثالث *

عن الاهانات فى جسم القريب بالزناء والفسق.

وعن ضرورة الردّ.

* السوال الاول فى ماذا يلتزم مَن يفسد بتولةً.

* اجيب اولاً مع جمهور المعلمين. ان مَن يفسد بتولةً مرتضية طوعًا. بدون اغتصابٍ او غشٍ او خيانةٍ او لجاجةٍ او وعد الزيجة. فلا يلتزم بشىء. كقول الناموس فى القاعدة السابعة والعشرين ۞

للعارف والمرتضى طوعًا . لاتصيراهانةً ۞ ولكنهُ يلتزم بوفاء اكرامىّ لوالدىّ الابنة. التى لم تزل تحت حكم والديها. وذلك بعلامات التوجع والتذلل وطلب الغفران ونظايرها . ان اتضح لديهم الذنب. كقول القديس انطونينوس مع كثيرين . حيث يقول فى الفصل السادس من الجزء الثانى ۞ فلايلتزم لها بشىء فى محكمة الذمة ان افتضّها برضاها . ولكنهُ يلتزم لابيها . لانهُ اهين. ولهذا فليفِ لهُ بشىء. او فليرضه لانهُ تعدّى حق الحراسة . التى للاب نحو الابنة . بما ان الاب لهُ حقٌ على حفظ بتولية جسم ابنته . وهذا فقد فضح العيلة. ومن ثمّ اذا التزما الابوان بان يعطيا لابنتهما نقدًا زايدًا لتتزوج حسب مقامها . فالمفسد يلتزم بتعويض هذا الضرر. الذى حصل لوالديها من الاهانة المسببة منهُ. لانهُ صار علة هذا الضرر. كقول ازور وكثيرين معهُ * ثمّ ان الامراة تلتزم بان تعول الطفل الى ثالث سنة من عمره . ومن الثالثة فصاعدًا الى ان يبلغ سنّ التمييز فيلتزم المفسد . بل انهُ يلتزم بذلك من حين الولادة عينها اذا لم تكن للامراة مكنةٌ. او انهُ الزم ذاتهُ بذلك *ولكن اذا اثنان عرفا امراةً واحدةً . ولم يُعرف مَن هو الاب . فيلتزمان الاثنان على حد سوى بهذا الثقل . بما ان الشك فى اثنيهما على السوى . واثناهما اصتنعا فعلاً مولدًا بذاته . هذا رايٌ عامٌ. واذا وضع الطفل فى البيمارستان. فيلتزمان الوالدان بان يعوّضا المصاريف جميعها . بما ان البيمارستان قد جُعلَ للقيام بالفقراء مجانًا . لا بالاخرين بدون مصروفهم . هذا رايٌ عامٌ.

* اجيب ثانيًا ان من يفسد بتولة بالغصب او بالخوف او بالغش او باقناعات اخر كاذبة بدون وعد الزيجة. فيلتزم باصلاح كل ضرر يلحق الابنة او والديها من ذلك . لانه صار علته بواسطة الاهانة . فيلتزم اذًا بان يعوض بالتمام . او ان يتزوج الابنة . اذا لم يمكنه التعويض على غير نوع . كقول القديس انطونينوس فى الموضع المذكور ٭ اذا افسد باغتصاب او بغش فيلتزم بالوفاء حسب اعتبار ذوى الفطنة . او فليرضها . وان كان وعدها بالزيجة ليملك اربه منها فليقم بوعده . ما لم يوجد فرق عظيم فيما بينهما . اى انها تكون امراة حقيرة ويكون هو رجلاً شريفًا رفيع الشان ٭ اما فى المحكمة الخارجة. فيلتزم اما بان يدفع لها النقد او فليتزوجها. ولو لم يوعدها بذلك . كما يتضح من الراس الاول عن الفسق . ولكن اذا لم يلحق لا الابنة ولا والديها ضرر البتة . لان الامر استمر مستترًا والابنة فقد حصلت على زيجة جيدة فى الغاية . فحسب راى كثيرين لا يلتزم المفسد الّا بوفاء اكرامى . كطلب الغفران مثلاً الخ . لان افتضاض البتولية لا يتعوض بشى ولا يوازيه ثمن قطعًا . ولا لاجل غير ضرر ناتج عن ذلك . اذ لم يحدث ضرر بالكلية .

* ولكن كثيرون من المعلمين يقولون . ان افتضاض البتولية ظلمًا يمكن ان يصير تعويضه اما بمال اما على نوع اخر حسب اعتبار ذوى الفطنة . بما ان الضرر الغير الممكن تعويضه الصاير فى خير الدرجة الاعلى . فيمكن ان يعوض بواسطة خيرات الدرجة الادنى . راجع ماقيل فى السوال السادس من الراس السادس من

الجزء الثاني . لانه ولو انها تزوجت فقد لحقها ضررٌ ما . مثلًا لان الامرقد اعتلن لزوجها الخ . ومن المحقق . ان المفتضّ يلتزم بتعويض الاضرار الصادرة عن اهانته ‚

* اعلم ان الخوف الاحترامىّ المتحد مع خوف الحصول على الضرر ظلمًا . فهو كاف لان يلتزم المفتضّ بالتعويض . اى اذا البنت او الامراة لاجل احترام المحرِّض وعظمة شانه ‚ او خوفًا من حصول الضرر ظلمًا . لم تجسر بان تمانعهُ . لان هذا الخوف ولولم يعذر من الذنب لكنهُ يصيرّ الرضاء غيراختياريّ بالكلية . او انهُ يكون ممتزجًا باغتصاب وغير كاف لقيمة موهبة قد سُلبت بخوف كذا . فيتضمن اذًا علة الاهانة . ومن ثمّ فان الضرر الناتج هوظلمٌ . ويصدر الزام الردّ . وبعكس ذلك الهدايا والتمليقات التي لاتنقص الاختيار ‚ بل انها بالحرىّ تزيدهُ . وكذلك التوسلات التى لاتطرح فى خوف الحصول على ضرر فى المستقبل . ولا تتضمن اقتسارًا بظلم *

* اجيب ثالثًا ان مَن افسد امراةً موعدًا انهُ يتزوجها . فيلتزم بذلك ان وعد صدقًا ام كذبًا . هذا راىٌ عامٌ . لانهُ ان كان وعد بنية مستقيمة . فيلتزم بان يتزوجها . لان هذا الوعد هوعهدٌ موجبٌ بشرط قد كمل من جهة واحدة . فيلتزم اذًا هو ان يكملهُ من جهته . لان فعل ذلك فهو جايزٌ لهُ . وان كان وعدهُ كذبًا . فحسب الراى العام يلتزم بكماله . لان مَن ياخذ من اخر شيًا بوعد كاذب فقد خدعهُ ظلمًا واوسعهُ اهانةً . متعديًا الحق الذى لكل ‚ بان لايُوخذ منهُ شيًا بمخاتلة ومخادعة . والخادع يلتزم بازالة

المخادعة

المخادعة ثم الاهانة ايضًا . بابرازة الرضاء الصادق . وبه يصدر الوعد الحقيقي مكملًا اياه بالفعل . وبخلاف ذلك لحصل في التصرفات البشرية مخاتلات لاتحصى مع عدم التساوي . كقول الناموس ۞ لااحدٌ يُعضد من غشه ۞ ولهذا لايكفى بان يُعطى النقد للامراة المفضوضة . او ان يتعوّض الضرر بدراهم ان لم ترتض هي . لانها لم ترتض بالمجامعة الّا برجاء ان الخادع يتزوجها . ولا يجوز لهُ الدخول الى الرهبنة . اذ لا يمكنهُ ان يردّ الاهانة الّا بالزواج الملزوم به شرعًا . وهكذا قل اذا تعاهد معها في الحاضر بنية مفسوة . وذلك ليقتنصا فقط . كقول القديس توما . ولو ان الزواج كان وقتيذ فاسدًا . ولكن الزام تزوجها فهو ثابتٌ ان ارادة هي . وذلك لتعويض الاهانة . ولا يغني دفع الدراهم . اذ يمكن الوفاء من النوع نفسه . اذ لا يجوز قهرًا عن المديّن بان يوفي لهُ شئٌ اخر عوض الشي الواجب لهُ . كقول الناموس في الكتاب الثاني عن الديون . لان لهُ حقٌ على الشي الواجب لهُ .

* ولكن يجب ان تُستثنى بعض احوال حيث المفتض لا يلتزم بان يتزوج المفضوضة . ولو كان وعدها بذلك حقًا . ولكنهُ يلتزم باشياء اخر فقط . مثلًا بدفع دراهم لا صلاح الضرر الناتج من ذلك . اولًا ان زعمت انها بتولةٌ . او شريفةٌ . او غنيةٌ . ولم تكن كذلك . لانها بغش خاتلت . وفي الاهانات يوجد التعويض . بل انهُ كقول كثيرين من المعلمين . ولو لم يكن قد خُدع منها . بل ظنّ كذبًا انها بتولةٌ . بما ان هذا الامر هو كافٍ لفك الزيجة . ولذلك يمكنهُ ان

يرجع

يرجع بوعده. بشرط انه يعوّض الضرر على غير نوع * ثانياً اذا الابنة لم تشأ ان تتزوجهُ . او ان ابواها لم يريدا ان يدفعاها لهُ * ثالثاً اذا ظنّنا بفطنةٍ انهُ لعتيدةٌ ان تحدث شرورٌ عظيمةٌ . كالعيشة المتعبة . والمشاجرات الثقيلة . والشكوك فيما بين العيلات الخ * لان الامراة لا تكون حينئذٍ مغتصبةً حقاً . بشرط ان الضرر يُصلح على غير نوع * رابعاً اذا وجد مانعٌ شرعيٌ . كمَن يكون قد قبل الدرجات المقدسة . ولو كان على نوعٍ غير جايز * خامساً اذا الامراة المفضوضة زنت مع اخر فيما بعد . لانها صنعت اهانةً لواعدها . واعطتهُ سبباً كافياً ليخرم بوعده . وهذا كقول سنكيس . كل دفعةٍ يوجد تغييرٌ . او علةٌ موجبةٌ وكافيةٌ لحلّ الزيجة * سادساً اذا كان الوعد كاذباً . وكان ممكناً للامراة بان تشتبك على هذا الكذب . إما من اختلاف الكلام . اما من علامات اخر واضحة . او من اختلاف الرتبة الواضحة لديها . مثلاً اذا الخادع كان شريفاً غنياً . وهي حقيرةٌ فقيرةٌ . كقول القديس توما ۞ لا تلتزم بان تتزوجها . اذا كنت اعظم شرفاً في الغاية . او كانت من ثمّ علامة المخاتلة واضحةً . لان الابنة حينئذٍ بحماقةٍ تخدع ذاتها . والمخاتلة تُعدّ عليها ۞ ولكن يجب اصلاح الضرر الناتج من ذلك . بتعويضٍ مناسبٍ . لكي تتزوج باخر يساويها . وان لم ترد تتزوج . فتوجد في حالةٍ جيدةٍ . حيث تعيش عيشةً لايقةً . لان ذاك الوعد قد اصدر اقتسارًا . بما ان الابنة لو عرفت الغش لما كانت ارتضت . ولهذا السبب فقد حصلت على اهانةٍ . ولكن اذا لم تعرف الاختلاف الحاصل من قبل الشرف

الشرف والغنى . والاخر وعدها بمكر بان يتزوجها . فحسب راى كثيرين . لا يلتزم بذلك . بل فليعوض عليها بدراهم . كاعتبار ذوى الفطنة . ليمكنها ان تتزوج باخر بسهولة ولايقة كانها لم تكن قد انفسدت . كقول القديس توما . لان الطاغي يلتزم فقط لاجل مخاتلته . بان يدفع للامراة ما يجب لرضايها . الذى كانت تظنّ به انه كافٍ لثمن جسمها . وبهذا تزول مخادعة الامراة ظلمًا . وتحصل المساواة . لانها لم تفتكر ولم تقصد رضاءً هكذا عظيمًا . بل ظنّته زهيدًا . إذ لم تعرف جلالة الواعد . وشرف مقامه . ومن ثمّ فهذا الرضا لا يقدر الخادع ان يعوّضهُ ما لم يدفع اكثر مما تطلب الامراة . وبقدر ما يلتزم هو . ولهذا فيلتزم الخادع بان يدفع مقدارًا من الدراهم . بقدر ما يكفي لتتزوج برجل يساويها . هذا اذا لم يكن من ثمّ حلف بان يتزوجها . ولم يكن حصل على الحلّة . لانهُ يلتزم بان يتزوجها . لا بقوة الوعد الكاذب . بل لاجل القَسَم . والاكرام الواجب لهُ تعالى . ثمّ ان الرجل الشريف الذى يكون وعد حقًّا بالزواج فيلتزم بذلك . ما لم يخف انهُ لعتيدٌ ان يصدر عن ذلك شكٌّ عظيمٌ . كقول سنكيس مع كثيرين . لانهُ وقتيذٍ يكون قد فات حقهُ . وبالوعد الحقيقى المقبول فقد وجب العهد . الذى الزم ذاتهُ بهِ . والحال ان الزواج جايزٌ فيما بين المتساويين . بل انهُ ملزمٌ . فباولى حجة اذًا يكون ثابتًا . بما ان الامراة لهذا السبب قد دفعت جسمها . ومن ثمّ ان تزوج باخرى . فيلتزم ان يدفع للامراة بمقدار ما كان يحصل لها لو تزوجها . لانهُ بهذا المقدار قد اوصل لها الضرر ظلمًا .

لان

لان الامراة بواسطة الوعد الموعودة به تحت شرط مكمّل منها. فقد اكتسبت حقًا على ما قد وعدة به كما على شيء واجب لها شرعًا. فاذا الامراة المفضوضة لم ترد ان تتزوج مفتضّها المريد كمال وعده. فهذا حسب راى كثيرين لا يلتزم بنقدها. متى كانا متساوين المقام. كما فى القاعدة الحادية والاربعين من الناموس حيث قيل ۞ لا يجب ان يُعدّ على مَن من اجله لم يُفعل. ما كان واجبًا ان يُفعل لاجله ۞ وفى القاعدة السادسة والسبعين قيل ۞ اذا لم يُفعل لمَن كان واجبًا لهُ. ولو ان الشرط لم يكمل. فيجب ان يُعتبر كانهُ قد كمل ۞ وذلك لانهُ وعد بالزواج فقط. فالامراة اذًا لا حقّ لها على طلب شيء اخر عوضهُ * ولكن كقول بانورميتانوس. انهُ يلتزم بان يدفع لها النقد. اذا كانت الامراة اشرف منهُ جدًا ولم ترد ان تتزوجهُ. بما ان الضرر الواصل والاهانة الحاصلة لا يتعوّضا بهذه الزيجة. بل بالحرى سيصدر اعظم ضررًا واهانةً. ان حصل من ذلك لعيلتها ضررٌ واهانةٌ. ولكن لا يكون ذلك على هذا النمط. ولا تكون الامراة حصلت فى الاهانة ظلمًا. ان تمّ ذلك بدون اغتصاب ومخاتلة. او انها ارتضت بالمجامعة لاجل وعد الزيجة فقط. مع معرفتها باختلاف المقام والشرف *

* ولكن ما العمل فيمن وعد بالزيجة حقًا او بمكر ايضًا. وقد خدع وافتضّ. ولم يمكنهُ التعويض الّا بالزواج. وكان من ثمّ ناذرًا العفة. او الرهبنة *

* اجيب انهُ اذا كان النذر بعد الافتضاض. فحسب الراى العام

العام يلتزم بالزواج . لان الامراة بذلك قد اكتسبت حقًا ثابتًا . والزامًا اكيدًا لان يتزوجها . ولا قوة للنذر ليبطل هذه الزيجة . بما انهُ باطلٌ : وعلى شيء غير جايز . كما هو باطلٌ النذر بان يُعطى للفقراء ما هو واجبٌ للغير شرعًا . واذا النذر سبق المضاجعة . فمع ذلك حسب الراى العام . او اقلهُ الاعم . يلتزم بان يتزوجها . اقله بعد قبوله الحلّة الملزوم ان يطلبها . اذا الامراة لم تعرف بالنذر * اولاً لان عذر النذر بالّا يتزوج فهو لهُ غير جايز نظرًا الى هذه الامراة . اذ لا يمكن تمامهُ بدون اهانة عظيمة تلحقها * ثانيًا لانهُ كقول ديلوكو . ان الزام النذر يصدر فقط عن ارادة الناذر الطوعية . الذى يضع على ذاته الزامًا كذا . اذ لا يقدر احدٌ ان يلزم ذاتهُ بالزام مثل هذا مع تجاوزه حق الغير . اذ لا يمكنهُ بسلطانه الخصوصى ان يبطّل حق الغير . ومن ثمّ فالنذر يتضمن هذا الشرط . ان امكنى ذلك بدون تعدّى حق الغير * ثالثًا لان من نذر بان يهب كل ارزاقه للفقراء . وفيما بعد اوصل ضررًا عظيمًا للغير . فيلتزم بتعويض ذلك من الارزاق المنذورة للفقراء * رابعًا لانهُ يلتزم حينيذ بان يطلب حلّةً من النذر . او تاخير كماله . بما ان كلًّا يلتزم شرعًا بان يستعمل وسايط جايزةً . وضروريةً لتمام الفعل الناموسى . ولكن اذا اتضح النذر للامراة . فالمفسد لا يلتزم حينيذ بان يتزوجها . لانها لم تفعل ذلك بنيّة سليمة لمعرفتها ان وعد الزيجة غير جايز لهُ . ما لم يقنعها هو بانهُ سياخذ الحلّة بكل سهولة . وعلى هذا الحال يلتزم ان يطلب الحلة ويبتغيها *

* ولكن ماذا يُقال عمّن يخدع امراةً غير بتولة .

* اجيب قايلاً . ان الجواب واضحٌ مما تقدم . ومن ثم مَن بواسطة وعد الزيجة . ولو كان بمكر . خدع ارملةً ورعةً محتشمةً . او امراةً كانت قد فُسدت من اخر . ولكنها كانت تظنّ دايمًا بتولةً . فيلتزم بان يتزوجها . ان هي ارادة . لان هذا الوعد قد صار بنوع المعاهدة . مثلاً انا اعطى لكى تفعل . بما ان الامراة قد دفعت له جسمها ليقوم بوعده . ولو كان وعد بمكر فمع ذلك يلتزم بالوفاء . ويلتزم بازالة الخاتلة ودفع الاهانة الحاصلة . ولكن اذا خدعها غصبًا وغشًا بدون وعد . فيلتزم حينيذٍ قبل حكم القاضى بتعويض كل الاضرار الناتجة من ذلك . بما انه صار علةً وسببًا لجميعها .

* السوال الثانى فى ماذا يلتزم مَن يفتض قريبته بواسطة وعد الزيجة .

* اجيب مع ديلوكو . انه اذا كان المانع هكذا حتى ان البابا لم يعتاد ان يحلّه ابدًا . كالقرابة باستقامة فى اول درجة . اولم يعتاد بان يحلّه الّا لاجل اسباب عظيمة . التى فى هذا المحل لاتوجد . فالوعد وقتيذٍ يكون باطلاً . لعدم امكانية الشى الموعود . ولكن يستقرّ الزام الوفاء وتعويض الضرر على غير نوع . ان كان حدث ذلك ظلمًا . الذى لايكون اذا الامراة لم تكن خُدعت بغش . او لاجل الخوف اغتصبت . ولكن اذا المانع كان معتادًا بان يُحلّ لاجل سبب كذا . وكان وعد الزيجة تحت شرط الحلّة . فالوعد حينيذٍ يلزم بابتغاء الحلّة لان كلما قد وعد فهو جايزٌ وممكنٌ . اى بان يسعى بالحلّة

بالحلّة ومتى حصلت فتكمل الزيجة . بل يجب فعل ذلك ولو ان الوعد صار بدون هذا الشرط . اذا المانع كان واضحًا لاثنيهما . لان بهذا الشرط يفهم ان الحلّة هي ضرورية . بما ان الشرط الضرورى شرعًا لصحة الفعل الموعود به. فيتضمن فى الوعد نفسه. وله قوة واحدة ان كان مضمرًا او صريحًا . ولكن اذا واحد افسد قريبتهُ غصبًا اوخوفًا او بغش بدون وعد الزيجة . فيلتزم باصلاح الضرر الناتج من ذلك . لانهُ صار علتهُ بواسطة المضاجعة بالاهانة . واذا لم يمكنهُ اصلاح الضرر الّا بان يتزوجها . فيلتزم حينيذٍ بان يسعى بالحلّة لكى يتزوجها . لان من يلتزم باصلاح الضرر . فيلتزم ايضًا بالوسايط الضرورية لذلك . كقول ديلوكو .

* السوال الثالث فى ماذا يلتزم الفاسق .

* اجيب اولاً انهُ اذا لم تحدث ولادةٌ . فيلتزم فقط بان يفى بتقديمه اكرامًا لرجلها عوض الاهانة التى لحقتهُ . اذلا يلتزم من قبل العدل بان يصيّر الاهانة ناجيةً من كل ضررٍ . الّا بان يفى بواسطة علامات التوجع والخضوع . كطلب الغفران وماشاكله . ولكن لا يجب ان يستعمل هذا اذا الاهانة كانت مستترةً . لان الوفاء الاكرامىّ لا يحق الّا لمن عرف بانهُ قد اهين . لانهُ يقوم بتسكين التهاب القلب المحزون فى الغاية . ومن ثمّ فلا يجب ان يقدم ذلك لزوجها ما لم تفتضح لديه الاهانة . واستبان انه يروم هذا النوع من الوفاء .

* اجيب ثانيًا انهُ اذا ولد طفلٌ من فسقٍ . فالفاسق يلتزم

باعالته من ثالث سنة فصاعدًا الى ان يمكنهُ ان يقوم بذاته. ومن ميلاده الى ثالث سنة. فتلتزم امهُ نفسها. كقول الناموس فى الراس الثانى عن ارتداد الامم . واذا لم توجد امهُ . فيلتزم بذلك ابوهُ . وكذا على السياقة .

* اجيب ثالثًا ان الفاسق والفاسقة يلتزمان شرعًا باصلاح كل ضرر متاتٍّ على الرجل والورثة الشرعيين . نظرًا الى المعاش وقسمة الميراث والاوقاف والمواهب الصايرة للطفل او للام من اقارب الاب المظنون . لان ذلك يكون ضررًا للاولاد الشرعيين . بما انهُ شئٌ يحق لهم . هذا راىٌ عامٌ . لان اثنيهما على السوى صارا علة هذا الضرر. اذ قد وضعا فعل الشر الصادرة عنهُ ولادة الطفل وكل هذا الضرر. ومن ثمَّ فكلٌ منهما يلتزم باصلاح ذلك اذا لم يوجد الاخر. كقول الناموس فى الراس الاخير عن الاهانة ۞ اذا حدث من قِبل ذنبك ضررٌ او اهانةٌ . فتلتزم شرعًا بالوفاء عنها ۞ هذا راىٌ عامٌ . ولو لم يقتنع الفاسق من الفرضيّة . بما انهُ صار علةً اولى لهذا الضرر نظير الفاسقة. لان ميلاد الطفل من الامراة المزوجة هو علة الغش والخيانة. واثناهما قد سعيا سويةً بهذا الفعل المولد. فاثناهما اذًا صارا علةً اولى لهذا الضرر الناتج. ولا باس اذا الواحد جذب الاخر الى الفسق طوعًا بدون غشٍ. لان المشير لا يصير بشورهِ علةً اولى للضرر نظرًا الى التتميم . لان اثنيهما قد وضعا علة الضرر التى هى الفسق سويةً . ولكن اذا احدهما استعمل اغتصابًا او غشًا او خوفًا عظيمًا . ولو كان احتراميًا . فيلتزم وقتيذٍ باصلاح كل الضرر. لانهُ

لانهُ هو وحدهُ قد صار علةً اولى للفسق وللضرر الناتج عنهُ . اما الآخر فيلتزم فقط اذا فقد هذا بما انهُ علةٌ اقل تقدمًا لنقص اختياره . ولم يضع علة الضرر الّا مُغتصبًا من الآخر بواسطة الاهانة الحاصلة لهُ .

* اجيب رابعًا انهُ اذا تحقق الامر بان الطفل قد ولد من الفسق . فالفاسق والفاسقة يلتزمان معًا باصلاح كل الضرر . اذ لا يمكنهم وقتيئذٍ نكران ذلك بفطنة . ومن ثمَّ فينبغي لاثنيهما ان يحكما بفطنة . بانهما ملزومان باصلاح كل ضرر ناتج من ذلك .

* ولكن ما العمل اذا حصل شكٌّ في هل ان ولادة الطفل صدرت من الزوج . ام من الفاسق .

* اجيب ان الفاسق والفاسقة يلتزمان حينيئذٍ بان يعوّضا على زوجها . او على الورثة نظرًا الى عظمة الشك ونقصهِ حسب راي ذوي الفطنة . كقول مولينا ولايمان واخرين * اولاً لانهما صارا علة خطرٍ معتبرٍ . الذي حصل للرجل بان يعول طفلاً اجنبيًا لا ابنهُ الحقيقي .

* ثانيًا لانهُ امرٌ قبيحٌ هوان البري في حال الشك يحمل كل ضرر ذاك الخطر . واما علة هذا الخطر المُصدرة الفعل المضرّ بذاته فتكون ناجيةً بالكلية .

* اعتراضٌ اول انهُ في حال الشك لا يجب ان احدًا يعدم مالهُ . بما ان حظ المالك هو افضل .

* اجيب ان هذه المقولة ليست على التسوي فقط . بل باولى حجة

تعضد

تعضد الزوج اكثر من الفاسق . لانهُ مالكٌ ما لهُ. وفى حال الشك لا يجب ان يُسلب منهُ . وهنا فقد حصلت لهُ اهانةٌ مضرةٌ بذاتها . ويُسلب منهُ مالهُ ايضًا فى حال الشك ان التزم بان يعول طفلاً مشكوكًا بهِ . لانهُ مادام الشك موجودًا . فى هل ان الطفل هو منهُ ام من الفاسق . فيوجد ايضًا الشك فى هل يلتزم هو ام الفاسق باعالة الطفل . بما ان الزوج لا يلتزم الاَّ باعالة ابنهِ .

* اعتراضٌ ثانٍ انهُ اذا حصل الشك فى طفلٍ هل هو شرعيٌ .ام لا. فيجب ان يُعدّ شرعيًا . بما انهُ نظرًا الى الزيجة فهو مالكٌ اشتراعهُ . الذى لا يجب ان يفقدهُ لاجل الشك .

* اجيب ان الطفل يجب حينئذٍ ان يُعدّ بالحقيقة شرعيًا فى المحكمة الخارجة . وفى المحكمة الباطنة فلهُ ايضًا حقٌ على اقتسام الميراث مع الشرعيين . ولكن بما ان زوجها فى حال الشك لا يزل مستمرًا فى خطر الحصول على الضرر الذى لحقهُ ظلمًا من الفاسقين . فيلتزمان اذا بان يصلحا هذه الاهانة . اما الوهم فيعتبر نظرًا الى الطفل البري فقط .

* السؤال الرابع فى كيف تلتزم الفاسقة بان تصلح الضرر .

* اجيب اولاً ان الفاسقة تلتزم بقدر الامكان . عدا نزع صيتها او خطر حياتها . بان لا يحصل لرجلها او للورثة الشرعيين ضررٌ ما البتة نظرًا الى الطفل الاجنبيّ . هذا رايٌ عامٌ . لانها ان لم تحرص بكل جهدها بالاَّ يحصل لزوجها او للورثة ضررٌ . فانها تلحق بهم اهانةً . بوضعها الفعل المسبب الضرر . ومن ثمَّ اذا كانت لها

ارزاقٌ

ارزاقٌ خصوصيةٌ . فتلتزم حينيذٍ ان تصلح الضرر بواسطتها . واذا لم تكن لها . فيجب ان تدبر امور البيت بكل حرصٍ . وتنقص من زينة جسدها . ومن المصاريف المختصة بها حسب الامكان . مع حفظ مقامها وصحتها وما شاكل ذلك . وبعد موتها فلتترك لاولادها الشرعيين فقط الخيرات التى تقدر ان توزعها حسب اختيارها . وحسب راى كثيرين . ان تقنع ابنها الاجنبي بالدخول الى الرهبنة . ان كان قابلاً لذلك .

* اجيب ثانيًا انهُ اذا امكنها اصلاح الضرر على هذا المنوال . فلا تلتزم باشهار ذنبها . اذ وقتيذٍ لا يلحق الورثة ضررٌ البتة . وان لم يمكنها ذلك . ولم يستبين لها صوابيًا بان اشهار ذنبها يكون كافيًا لمنعهِ . فلا تلتزم حينيذٍ باشهارهِ . لان كشفهُ وقتيذٍ يُعدّ حماقةً . حتى ولو رات ان ضرر الورثة يندفع بذلك الكشف . فلا تلتزم بان تشهر ذنبها المكتوم مع خطر موتها . او انها العتيدةُ ان تحصل على شكوكٍ عظيمةٍ ومخاصماتٍ شديدةٍ وبغضةٍ دايمةٍ مع زوجها وفضيحة كل العيلة . او فضيحتها هي ذاتها اقلهُ المشتهرة . اذا لم يكن من ثم مشكوكٌ بها . او لاجل ضررٍ اعظم من ضرر الورثة . هذا رايٌ عامٌ اثبت ذلك .

* اولاً من الراس التاسع عن التوبة حيث أُستشير انوشانسيوس الثالث عن امراةٍ قد اقتنت ولدًا من الفسق . فليلاً تدفع ارزاق زوجها للغير . هل يجب حلّها لخوفها بان يُكشف ذنبها لزوجها . فاجاب الحبر هكذا ۞ فكما انهُ لا يجب ان تُنكر الحلّة على الامراة التى

التى ولدت طفلًا من زناء مع عدم معرفة رجلها . ولولم تعلم رجلها بذلك لخوفها . فهكذا لايجب ان تنكر الحلّة على هذه . ولكن ينبغى لها ان تقبل قانونًا مناسبًا من كاهن فطن . فاذًا لاتلتزم باشهار ذنبها مع خوف كذا . لانها لو تكون ملزومةً ولم تشاء . فلم كانت قابلة الحلّة . ثانيًا ان رجلها والورثة لايُعدّون حينيذ مُغتصبين . لان الردّ وقتيذ لايكون ممكنًا ادبيًا . ولكن اذا عرفت الامراة ان ابنها صالحٌ . وفطنٌ فى الغاية . ويصدقها . ويمكن ان يترك الميراث . ولا يمكن ان يعلن ذنبها . الذى بالنادر يوجد . فيلزمها حينيذ ان توضحه له . بما ان فضح صيت المضرّ امام ذا ام ذاك فتجب صيرورته لاجل دفع ضرر الابرياء الثقيل . الذى هو علته الظالمة . كما هو واضحٌ من راى جمهور المعلمين . الذين يقولون . بانه يجوز كشف خطاء الغير الثقيل الخفى لاخر . لدفع الضرر العظيم العتيد ان يصدر للاخر من هذا الخطاء نفسه . ولكن بالاستعمال لايجب الزام الفاسقة بان تكشف ذنبها لرجلها . لاجل الشرور العظيمة الممكن ان تنتج من ذلك . او العتيدة ان تحدث للام ولابنها ايضًا . بما ان هذا الكشف حسب العادة لايفيد بالكلية لدفع الضرر . ولانه حسب الراى العام لايلتزم الابن بان يصدق امه . انه اجنبيٌّ . مالم تبين ذلك ببراهين واضحة . مثلًا اذا اكدت بان زوجها كان غايبًا قبل حبلها وبعده . وما شاكل ذلك . لان مَن يولد من زواج شرعيّ . فيظنّ بذاته انه ابنٌ شرعيٌّ . مالم يتضح النقيض جليًا . اعلم ان ما قيل عن الفاسقة وابنها يجب ان

يقال

يقال عن الابن الافتراضي الذي تفترضه الامراة او تظهر بمكر انه ابنها ليلا يدفع الميرات الى اخرين فتتصل حينيذ بهولاء اهانة. التي يجب اصلاحها وازالتها حسبما سبق ✿

* الراس الرابع *

عن الاهانات ضد الصيت والكرامة بواسطة الدينونة الباطلة. والمذمة والتهمة والشتيمة وعن ضرورة الرد الواجبة صيرورته. اما عن النميمة فقد تقدم القول في الفصل السابع من الراس السادس من المقالة الرابعة عن الخطايا فراجع هناك ما تلزم مراجعته *

* السوال الاول في اي خطية هي الدينونة الباطلة. ثم الظن والشك الباطل.

* اعلم ان الشك هو توقف العقل فيما بين القبول وعدمه. اما الظن فهو انعطاف العقل وميله لقبول جهة واحدة. ولكن بنوع انه لم يكن قد قبلها حقا. اما الحكم فهو قبول العقل. الذي متى كان مع خوف من النقيض. فيدعى وقتيذ رايا. ومتى كان منزها عن هذا الخوف. فيدعى حينيذ حكما ثابتا. فهذه الافعال تكون باطلة اذا قبلت بدون دلايل واسباب كافية. لانها متى كانت عن اسباب كافية. فلا تكون حينيذ باطلة. كمن يحكم ان بطرس ظالم. لانه مرابي * ولكن المحبة تقتضي. انه اذا لم يمكنك ان تعذر الفعل الخارج. فاعذر القصد والنية ان امكنك. والا فاترك الامر لله.

ثم انه

ثمّ انهُ تُطلب دلايلُ اكيدةٌ للحكم بفطنةٍ اكثر مما تُطلب للظنّ او للشك. بما ان الحكم هو اعظم من الظنّ والشك.

* اعلم ثانيًا ان تلك الدلايل تكون خفيفةً. التى مع تامل كيفية الفعل وحال الشخص وباقى ظروف المكان والزمان والاوان ونظايرها. فلا تكفى لأن تعطِف الرجل الفطن الصالح الى الشك والظنّ ودينونة القريب .. اما الثقيلة فهي التي مع تامل كل الظروف فتقدر ان تعطِف الرجل الصالح الفطن الى الشك. او لأن يرتاى شرًا ويحكم على القريب. وبما ان هذه المادة هى ادبيةٌ فلا يمكن ان نحدّ على غير نوعٍ. ولكن ما هو الحكم الخفيف. وما هو الثقيل. وما هو البرهان . فيُعرف جليًا من الرجل الفطن للحكيم الصالح . كقول سلفيوس.

* اجيب اولاً ان الدينونة الباطلة على شئ ثقيل مهين القريب. ولو كانت بالظنّ فقط وقُبلت بانتباهٍ كاملٍ فهي خطاءٌ مميتٌ ضدّ العدل. كقول الجميع عن الحكم الثابت وهذا راىٌ عامٌ عند المتجددين كقول ديلوكو عن الحكم الظنى والخوفى ايضًا * اثبت ذلك اولاً من قوله تعالى ۞ لا تدينوا ليلا تدانوا. لانهُ بالدينونة التى تدينون. تدانون. وبالكيل الذى تكيلون . يُكال لكم ۞ متى ٧ * لا تدينوا ليلا تدانوا . ولا توجبوا الحكم على احدٍ. ليلا يُوجب عليكم ۞ لوقا ٩ * ان منْ يغتاب اخاهُ ويدينهُ. فيغتاب الشريعة ويدينها ۞ يعقوب ٤ * حيث يُنهىَ بالعموم والاطلاق عن كل حكمٍ ثقيلٍ باطلٍ. لا عن

الثابت

الثابت فقط . بل وعن الوهمى ايضًا * ثانيًا لان بذلك تصير للقريب اهانةٌ جسيمةٌ ويُتجاوز الحق الذى له . بالّا يُحكم عليه انهُ شريرٌ ردىٌ بدون علةٍ موجبةٍ . وبذلك يخسر اعتبارهُ امام الاخرين . وهذا فهو عند الناس امرٌ ثقيلٌ جدًا وغير محتملٍ . ومن ثمَّ فيجب ان يُزل هذا الحكم حالًا لكى تزول الاهانة * ثالثًا لانهُ كقول القديس توما فى الفصل الثالث من البحث الستين ۞ ولهذا السبب يرتاى الواحد فى الاخر شرًا بدون سببٍ كافٍ . ومن ثمَّ فيحتقرهُ بعدم لا يقةٍ ويهينهُ . ولذلك قال الرسول . تدينوا قبل الوقت . الى ان يوافى الرب . الذى ينير خفيات الظلمة . ويظهر اراء القلوب ۞ قرنتيه ٤ * فاولًا قلت باطلًا لانهُ كقول القديس توما فى الفصل الرابع والثلاثين . ان الحكم على القريب ولو كان احيانًا كاذبًا لكنهُ لا يكون دايمًا خطاءً الّا متى كان بالاطلاق باطلًا . اذ لا حق للقريب بان يُعتبر صالحًا ممن زلتهُ قد اتضحت لديه بالتمام * ثانيًا قلت مع انتباهٍ تامٍّ . لانهُ يمكن ان يكون عرضيًا . لا لاجل خفة المادة وبطلانها فقط . بل لاجل نقص الانتباه ايضًا . بل ويمكن انهُ لا يُعدّ شيًا بالكلية . اذا كان صدورهُ عن سرعة العقل بدون رضاءٍ مقصودٍ من الارادة . ولكن اذا انتبهت انك على هذا النحو تحكم شرًا . فتخطى ان استمريت فى ذاك الحكم . بما انهُ خطاءٌ مميتٌ . اذا كان الانتباهُ كاملًا والمادةُ ثقيلةً . ثمَّ ان البطلان الذى هو خطاءٌ مميتٌ لا يقتضى انتباهًا حاليًا على نقص الدلايل والاسباب . متى السرعة الردية . والالم الاختيارى .

والحسد . والبغضة كانت عللًا لتهور الحكم . ونقصان الانتباه الحالى . لان تلك الخسارة فهي بالكفاية اختيارية في علتها . اى في الميل الردىّ. اما عدم الانتباه على نقص الدلايل فهو مذمومٌ . وخطاءٌ ايضًا *

* اجيب ثانيًا ان الظنّ والشك الباطل بجسارةٍ اختيارية واضحة في امرٍ ثقيلٍ جدًا . مع انتباهٍ تامّ فهما خطاءٌ مميتٌ . اقلهُ اذا صدرا عن ميلٍ ردىٍّ وارادةٍ مفسودةٍ . كقول ديلوكو واخرين كثيرين * اولًا لان الرسول الالهي يحصى الظنّ الردىّ فيما بين الخطايا الثقيلة . تيمو ٤ . والى قرنتيه ١٣ . يقول ان المحبة لا تفتكر بالشر ۞ والقديس يوحنا فم الذهب يفسّر هذه الشهادة في موعظتهِ ٣٣ قايلًا ۞ ليس انها لا تفتكر شرًا ضدّ المحبوب منها فقط . بل ولا تظنّ ايضًا ۞ والقديس اغستينوس في رسالته ١٣٧ قال ۞ لا تضلّوا بظنونكم الباطلة عن نيّةٍ مفسودةٍ نحو خدام الله . بل تذكّروا قول الرسول . لا تدينوا قبل الوقت ۞ ثالثًا لانهُ بهذا تحصل للقريب اهانةٌ عظيمةٌ . لان كلًّا لهُ حقٌّ بالّا يفتكر احدٌ او يظنّ بهِ شرًا . او يشك بصلاحهِ بدون سببٍ كافٍ . وهذا الحق يخالف حينيذٍ في امرٍ ثقيلٍ جدًا . ولا يوجد ذو فطنةٍ . الذى لا يفتكر بانهُ يحصل على اهانةٍ عظيمةٍ . ويشعر بالمٍ ثقيلٍ لاجل ذلك . اوانهُ يحتسب مَن يظنّ بهِ على هذا النمط صديقًا صدوقًا . ومحبًا نصوحًا . فبهذا الشك يتضمن الحكم . لان مَن يشك هكذا بانتباهٍ كاملٍ . فليس انهُ يوقّف القبول فقط . بل يحكم باشتباهٍ عن صلاح

القريب

القريب . و لا يمكنه ان يحكم بفطنة عن تفاوته . ومن ثم قال القديس اغستينوس في تفسيره يوحنا في المقالة التسعين ✿ ان الظن الباطل ينسب الى التجربة البشرية . التي بدونها لا يمكنّا ان نستسير في هذه الحيوة ✿ والقديس توما في الفصل الثالث من المقالة الستين قال ✿ ان الشك الباطل هو خطاء عرضي ✿ فهذين القولين يجب ان يفهما عن الشك والظن المفاجي . الذي لا يكون من ثم اختياريًا . او انه يكون خفيفًا صادرًا عن الضعف البشري . لا عن البغضة والالم . ومن ثم فيقول كثيرون بانه يخطي عرضيًا من يظن في القريب شرًا عظيمًا او يشك به ولكن من قبل غلط المخيلة فقط . التي تقدم له دلايل . التي يتوهمها كافية للظن . ولكنه يكون مستعدًا لان يطرح الشك متى حصل على اكمل انتباه * اولًا لان ذلك البطلان ليس هو بالاطلاق اختياريًا . بما انه لم يتوهم عن ارادة ردية . بل من قبل الضعف البشري ونقصه * ثانيًا لان الدلايل التي لاجلها يظن لا تخلوا من كل مشابهة صدق للظن . لان الظن اذا لم يكن صادرًا عن ارادة خبيثة . بل عن الضعف البشري فقط . فالدلايل حينيذ لا تكون عادمة كل صدق * اعلم اولًا ان الاتقياء لاسيّما الموسوسين . كقول سلفيوس . اذا ظنّوا في القريب ظنونًا ردية . وحصلوا في شاك . هل انهم اخطوا مميتًا ام عرضيًا . فيجب ان يسالوا . هل انهم لو كانوا عرفوا ان هذه الظنون كانت دينونة باطلة وخطاء . لكانوا ارتضوا بها وقبلوها اختياريًا . فان انكروا ذلك . فلا يعدّ عليهم من ثم خطاء مميتًا . وذلك اما انه

انهُ لم يكن ذلك رضاءً طوعيًا. او انهُ لم يكن قصدًا تامًا. وهذا القياس نفسهُ يجب ان يُستعمل مع الاتقياء. الذين يمتحنون بافكارٍ ضدّ الايمان والطهارة. وغيرها من التخيلات. التي لم يكونوا ارتضوا بها لو انتبهوا عليها بالكمال * اعلم ثانيًا ان المادة التي تكفي للخطاء المميت في النميمة فتكفي هنا ايضًا. ومن ثمّ فان المادة الثقيلة لا تُعدّ خطاءً مميتًا فقط. بل ملكة الخطية العرضية ايضًا. نظرًا الى مقام الشخص وصيتهِ ورتبتهِ. او تُعدّ نقصًا معذورًا نعم ولكنهُ مضرٌّ. اذ ينقّص القريب في عقل المتوهم. او يصيّرهُ عندهُ محتقرًا مهانًا كانهُ مجنونٌ اجنبيٌّ كذوبٌ الخ * ومن ثمّ فتخطي اذا دنت راهبًا. ظانًا بهِ كسلانًا باطوليًا متهاونًا في قوانينهِ وحفظ فرايضهِ وصلواتهِ الخ * وظننت بالآخر مجنونًا جاهلًا غير اهلٍ لهذه الوظيفة او الدرجة الخ * اعتبر ثالثًا انهُ ولو ان الفعل الصادر من الغير استبان حقًا انهُ خطاءٌ مميتٌ بذاتهِ. فمع ذلك لا يجب لك بان تحكم لهذا السبب بان القريب قد اخطاء حقًا خطاءً مميتًا. لانهُ يمكن ان يُعذر امام الله لنقص انتباههِ وقصدهِ او جهلهِ المعذور. ومن ثمّ لا يجب ان تصدق بعض اخبارٍ غير صادقةٍ. التي تنزع صيت القريب او تكشف ذنبهُ. بما ان الاخبار الكاذبة لا يمكن ان تصدر حكمًا صادقًا. وبالتالي يجب علينا. عند الضرورة. بان نصدّ العقل عن الشك والظنّ والحكم على خطاء الغير. لنجتنب خطر الدينونة والظنّ الباطل مع اهانة القريب. كقول القديس برنردوس في تفسيرهِ نشيد الانشاد ٥ لا تحكم هكذا على القريب. ولو ان الفعل

الفعل . استبان لك رديًا حقًا . واحرى بك ان تعذر نيته . اذا لم يمكنك ان تعذر فعله . مفتكرًا ان ذلك قد صدر عن جهله وغلطه فقط ✿

* ولكن هل يجب ان تفسر الشكوك الى ما هو افضل .

* اجيب اولاً ان الشكوك في الاشخاص اذا كانت متجهةً الى امور جيدة او ردية فيجب تاويلها الى ما هو افضل . فهذا رايٌ عامٌ * اثبت ذلك اولاً من القديس اغستينوس في تفسيره قول سيدنا يسوع المسيح ✿ لا تدينوا لئلا تدانوا ✿ حيث يقول ✿ فعلى ظني انهُ لا يامرنا بهذا . الّا لكي ناوّل الى ما هو افضل الاشياء التي هي تحت الريب . والمفعولة بالنية . بما ان الدينونة نحو هذه فهي باطلةٌ . وبالخصوص متى حكمنا ✿ ثانيًا من القديس توما في الفصل الرابع من البحث الستين حيث يقول ✿ ولهذا متى النواحد ارتاءَ في الاخر رايًا رديًا بدون علةٍ كافيةٍ . فانهُ يهينهُ ويحتقرهُ . مع انهُ لا يجوز لاحدٍ ان يحتقر الاخر او يلحق به ضررًا البتة بدون علةٍ موجبةٍ . ومن ثمّ حيث لا توجد دلايل تظهر جليًا خبث الغير . فيجب علينا ان نتخذهُ كرجل صالحٍ . ماوّلين ما هو تحت الريب الى ما هو افضل ✿ ثالثًا لانهُ يجب الحذر الكليّ بالّا نلحق القريب اهانةً . او ينقص صيتهُ الحسن ظلمًا . ولذلك يجب تاويل هذه الشكوك الى ما هو افضل * اولاً سلبيًا هكذا حتى انك لا تحكم . ولا على الشكوك الوضعية ايضًا . او تفتكر في القريب شرًا . او تظنّ به رجلاً رديًا اثيمًا . والّا لاخطيت ضدّ العدل بايصالك للقريب اهانةً .

اهانة بدون سبب كافٍ وعلةٍ موجبة . لان كلاً لهُ حقٌ ثابتٌ بالَّا يلحقهُ ضررٌ بدون علةٍ داعية . واعتبار الشر في القريب فهو ضررٌ جسيمٌ لهُ . لانه بذاته يصدر اسيَّةً عظيمةً . والشك الوضعي لايكون سببًا كافيًا ولا علةً موجبةً للحكم على القريب بالخطاء . بما ان الذنب الغير المحقق لايكون ابدًا سببًا كافيًا ولاعلةً موجبةً لان يعدم القريب صيتهُ الحسن .

* ثانيًا ايجابيًا بالاستعمال . اي بان نعامل القريب بالتصرف والعشرة البشرية . حيث لا يجب الحرص . مظهرين لهُ باطنًا وخارجًا الاعتبار كرجلٍ صالحٍ حقًا . مقدمين لهُ الاكرام الاعتيادي . والاحترام الواجب كمَنْ لاريب في صلاحه . لان اعدام القريب هذه لاجل الشك فقط . فهو بالصدق امرٌ قبيحٌ وضدّ قوانين المحبة ٥ ما لاتريد ان يُفعل بك لاتفعلهُ بغيرك ٥ كما تريدون ان تفعل الناس بكم افعلوا انتم بهم ٥ بل يجب علينا ان نطرد كل فكرٍ رديٍّ ضدّ صلاح القريب . ونتصور وقتيذٍ اي اعتبار يجب ان يكون لهُ عندنا . وانهُ لخطرٌ في الغاية اذا اوقفنا الحكم بالَّا ينقص اعتبارهُ الحسن . الذي لهُ عندنا . فينبغي لنا حينيذٍ ان نحكم بانهُ رجلٌ صالحٌ ورعٌ . وان لاينقص عندنا اعتبارهُ الحسن لاجل الشك فقط*

اما قولي الشك في الاشخاص . لان الشك في الاشياء . مثلاً هل ان هذا الامر جايزٌ ام لا . فلا يجب تاويلهُ الى ما هو افضل . بل فليُعتبر كاستحقاقه . لانهُ وقتيذٍ يُطلب هذا فقط . وهو ان يُعرف الحق

الحق . وبرذل الباطل. ولا فزعٌ بان يلحق احداً ضررٌ. ولا يُزاد بذلك على الشى شرّام خيرٌ.

* اجيب ثانيًا انهُ اذا لزم الحذر من الضرر. واستعمال ماهو مفيدٌ. وصلاح القريب كان مشتبهًا . فحسب الراى العام يجوز لهُ ان يعتنى فى ذاته. وفى الاخرين. مستعملاً الحرص الواجب بفطنة. على افتراض انهُ شريرٌ . لا بان يفتكر او يظنّ به شرًا . لانهُ بهذا لايلحق باحدٍ ضررًا ولا اهانةً . وان يحذر على ذاته . وعلى القريب بدون ضرر يلحق الغير. ومن ثمّ لايخطى اذا قبل فى منزله شخصًا مجهولًا . واستعمل الاحتراس على اموره . كمَن يحترس ممَن يرتاب بصلاحه .

* السوال الثانى فى ما هي المذمة والشتيمة والتهمة.

* اعلم ان الصيت هو اعتبار القريب انهُ رجلٌ صالحٌ قادرٌ على فعل الخير. او انهُ اعتبارٌ وظنٌ فى فضل القريب . والاكرام فهو شهادةٌ لفضل القريب المفهوم بالعقل . والفضل الذى يقتضيه الصيت والكرامة . فيقوم اولًا بالفضيلة والحكمة ومفعولاتهما التى تصيّر الناس محمودين حقًا . ثانيًا يقوم فى غير كمالات. كالفطنة والعلم والشرف . ومايخص الكرامة فهى السلطة الكنايسية والعالمية . وشرف المبداء المتاتى عن الوالدين الخ . بل وكل شيء لهُ اضافةٌ خصوصيةٌ نحو هذه الكمالات . او لانهُ آلةٌ للفضيلة . او لانهُ مفعولٌ اوعلةٌ للكرامة . مثلًا كالشرف المكتسب من اعمال سامية . وانتصارات عظيمة . ولهذا السبب فيتميز الصيت عن الكرامة .

لان الصيت هو ظنٌّ في فضل القريب. اما الكرامة فهي شهادةٌ خارجةٌ توضح ظننا في فضل القريب .

* اجيب اولاً ان المذمة هي اعدامٌ او اذيةٌ او تنقيصٌ لصيت القريب في غيبته ظلمًا . لان نزع صيت القريب امامهُ فلا يكون مذمةً بسيطةً . بل شتيمةً ايضًا . التي بها تُهان كرامة القريب . لانهُ كقول القديس توما ✿ ان مذمة القريب تمكن صيرورتها على ثمانية انحاءٍ * اولاً بالتهمة كذبًا بنقصٍ او بذنبٍ * ثانيًا بالزيادة على الحق * ثالثًا باظهار ما كان مكتومًا * رابعًا بتاويل فعل القريب الى شرٍّ * خامسًا بنكران استقامة القريب وفضيلته * سادسًا بتزهيدها وتضعيفها * سابعًا بالصمت متى كان الصمت مساويًا القرار بنقص القريب. مثلاً متى استحبّان بسهولةٍ من الصمت. بان القريب اما انهُ لايستحق المديح . اما انهُ ليس هو بقدر ما يُظنّ به . اما انهُ موجودٌ في نقصٍ * ثامنًا بالمديح بمخاتلةٍ او بمراياةٍ او بتهاونٍ ✿

* اجيب ثانيًا ان التهمة هي وضع ذنبٍ او نقصٍ كاذبٍ . ومن ثَمّ فهي نوعٌ من المذمة . وبذاتها اعظم من الجميع . بما انها تزيد على المذمة المفهومة بالعموم كذبًا مضرًا .

* اجيب ثالثًا ان الشتيمة هي اهانة الشخص الحاضر ظلمًا . او تنقيص كرامة القريب بدون علةٍ موجبةٍ وسلطانٍ شرعيٍّ . اما قولاً اما فعلاً . وذلك بتبيان ذنبٍ او نقصٍ او شرٍّ قصاص القريب في حضوره بقصد احتقاره . او بدوس صورته . او بضربه . او بفعل شيءٍ يهينهُ . كاللعن والشتم والاستهزاء الخ. وهذا بذاته فهو خطاءٌ مميتٌ.

بما

بما انهُ يضادّ المحبة ذاتيًا . كقول الحكيم ۞ من يشتم صديقهُ يحلّ الصداقه ۞ سيراخ * ٢٢ *

* السوا الثالث فى متى تكون المذمة والتهمة والشتيمة خطاءً مميتًا .

* اجيب اولًا ان هذه الثلث فهى من ذات جوهرها خطاءٌ مميتٌ ضدّ العدل. هذا راى الجميع. يتضح ذلك اولًا من قول الرسول روميه ١ * حيث يُقال ان النمامين والشتامين هم مستحقون الموت * ثانيًا لان القريب بالمذمة والتهمة يخسر صيتهُ ظلمًا . وبالشتيمة يخسر كرامتهُ . وهذه فهى خيراتٌ افضل من الغنى . والقريب فلهُ حقٌ شرعيٌ عليها. ومن ثم فهذه الثلث خطايا هنّ اعظم من السرقة . التى هى بذاتها خطاءٌ مميتٌ . لانهُ كقول القديس توما فى الفصل الثالث من البحث الثالث والسبعين ۞ ان الخطايا التى تُفعل ضدّ القريب . فيجب ان يُنظر اليها بحسب الضرر الذى يلحق القريب . لان الضرر يكون عظيمًا كعظمة الخير المفقود ۞ قلتُ من ذات جوهرها لانهُ يمكن ان تكون خطايا عرضيةً . اولًا لعدم الانتباه الكافى. ثانيًا لخفة المادة مثلًا اذا كشفتُ نقصًا خفيفًا عن القريب. ولكن اذا اثبتُ للغير نقايصُ كثيرةً عن القريب. ولو كانت خفيفةً. فيمكن ان تكون خطاءً مميتًا. لانهُ يمكن ان مجموعها ينقّص اعتبارهُ لحسن. كقول القديس توما فى الفصل الثانى من البحث الثانى والخمسين ۞ ان خطية الشتيمة او الاحتقار اذا تعلقت على ضمير المتكلم يمكن ان تكون خطاءً عرضيًا متى كانت الشتيمة

خفيفةً . ولا تهين الانسان جدًا . وقد صدرت عن قلة انتباهٍ وعن غيظٍ زهيدٍ بدون قصدٍ ثابتٍ لاحتقار القريب . مثلًا اذا الواحد ظنّ بان القريب لعتيدٌ ان ينحصر قليلًا من كلمةٍ كذا. ثم اردف قايلًا وكما انهُ يجوز احيانًا ضرب القريب . او ضررهُ في ارزاقهِ ايضًا لاجل التاديب . هكذا يجوز للواحد. بل ويقدر ايضًا بان يستعمل نحو منْ يلتزم بتاديبهِ كلامًا موذيًا مهينًا جدًا . وعلى هذا النحو دعى سيدنا يسوع المسيح تلاميذهُ حمقا . والرسول دعى اهل غلاطية جُهّالًا. ومن ثمّ فتعذر كلماتٌ كثيرةٌ مهينةٌ تُقال من الاباء لاولادهم. ومن السادة لعبيدهم . ولكن لا يجب استعمال الكلام المهين في التاديب الّا بالنادر. لانهُ احيانًا يغيظ اكثر مما يفيد. والمروس يظنّ بسهولةٍ انهُ صادرٌ عن المٍ نفسانيّ . احرى مما عن المحبة .

* اجيب ثانيًا ان كل مذمةٍ. ولو صدرت عن عدم انتباهٍ او كثرة كلامٍ بدون قصد ضرر القريب. فهي بذاتها خطاءٌ مميتٌ ضدّ العدل. اثبت ذلك، اولاً من قول الرسول * قرنتيه ٩ ۞ لا تضلّوا فان ملك الله لا ترثهُ لا السرّاقون ولا الشتامون ۞ لا يغتابنّ بعضكم بعضًا . لان منْ يغتاب اخاهُ ويدينهُ . فانهُ يغتاب الشريعة ويدينها يعقوب * ٥ * وكقول الحكيم ۞ ابعد عنك الفم الشرير. والشفاه الشتامة فلتنتزح عنك بعيدًا ۞ امثال ٤ * ثانيًا لان نزع صيت القريب قصدًا فهو خطاءٌ اعظم من السرقة. لان بهِ يُسلب صيت القريب . الذى هو خيرٌ اشرف جدًا من الغنى. الذى يُسلب بالسرقة. كقول الحكيم * امثال ٢٢ * الاسم الصالح هو افضل من غنايم كثيرةٍ ۞

ولكن

ولكن المذمة الصادرة عن مزح فقط . بدون قصد ضرر القريب . فهي ايضاً نزع صيت القريب ظلماً كما هو واضح . لان القريب له حق بالا ينزع صيته لاجل اى غاية وقصد كان . وهي اختيارية اقله مضمراً وعلى غير الاستقامة . لان تلك تقال اختيارية . التى يصدر من قبلها نزع صيت القريب . والاختيار على غير الاستقامة يكفى للخطاء المميت . كقول القديس توما فى الفصل الثانى من البحث الثالث والسبعين ❊ فاذا صدرت عن خفة عقل . او لعلة ليست ضرورية . فلاتكون خطاء مميتاً . ما لم تكن الكلمة الملفوظة ثقيلة وتنزع صيت القريب فى الغاية . لاسيما فيما يخص الطهارة . لان هذا الامر من جوهر الكلام ذاته فله سبب للخطاء المميت . ومن ثم فيصدر حينيذ الالتزام بالرد . ولا يعذرك جهلك . اذا كنت ملتزماً بان تعرف بانه لعتيدة ان تحدث من فعلك اهانة للقريب اوضرر ❊ والقديس يوحنا فم الذهب قال فى موعظته الثالثة على الشعب ❊ فلنبعدن عن فمنا كل مذمة . عالمين انه ولو اكلنا الرماد فلا تفيدنا شياً صعوبة هذه الحيوة . ما لم نجنح عن المذمة ❊ وهكذا قل عن الشتيمة . التى بها تنتقص كرامة القريب على نوع معتبر . ولو صدرت بدون قصد الضرر . بما انه دايماً خطاء مميت هو بان يلحق القريب ضرر معتبر طوعاً . ولو كان على غير الاستقامة . او على اى نوع كان بدون علة موجبة . فيتصل الضرر المعتبر الى الكرامة طوعاً . كل مرة يلفظ شى يستبين انه يصدر . او لعتيد ان يسبب نقصاً ما لكرامة القريب . او مايحزنه على نوع معتبر . ثم ان

المذمة

المذمة التي تصير بواسطة كتاب مشتهر. فهي اقبح جداً من التي تصير بالكلام. بما ان الفضيحة ستعرف من كثيرين . وبالنادر يمكن اصلاحها . ولهذا فيقاصر بالموت من يذيع كتباً مثل هذه . او من وجدها ثم اشهرها . كما تحدد النواميس المدنية والكنايسية ايضاً . ويتضح جلياً من مناشير الحبرين بيوس الخامس. وغريغوريوس الثالث عشر . وتكون اقبح اذا صارت ضد جمعية او رهبنة الخ . لانها تنقص كرامة كثيرين . ومن ثم فالضرر يكون اعظم .

* اجيب ثالثاً مع الراي العام . ان المذمة والشتيمة تكون خطاءً مميتاً . كل دفعة بدون علة موجبة ينزع صيت القريب او تنقص كرامته . ولو كان بغير قصد ايصال الضرر الثقيل . لانه خطاءٌ مميتٌ هو ان يلحق القريب ضررٌ معتبرٌ بدون علة داعية . ويكون خطاءً عرضياً اذا لم يكن الضرر ثقيلاً . لان خفة الضرر تعذر من الخطاء المميت . ما لم يفعل ذلك بنيّة ايصال الضرر الثقيل . او كان عتيداً ان يحدث من ذلك للقريب حزنٌ شديدٌ . بما ان ايصال الضرر الثقيل . والحزن الشديد للقريب بدون علة موجبة . وسلطة شرعية . فهو دايماً خطاءٌ مميتٌ . لانه يوصّل للقريب شراً عظيماً * ولكن نزع صيت القريب ونقص كرامته فيقتبسان ثقلهما وخفتهما من ثقل المادة وخفتها. مع النظر الى كل الظروف. وخاصةً نظراً الى الشخص المضرور. لان ثقل المادة وخفتها يعتبر خاصةً هنا نظراً الى الشخص المضرور وصيته. لان ما يكون مادةً خفيفةً نظراً الى واحد . فيمكن ان يكون نظراً الى الاخر مادةً ثقيلةً . اذا كان ذاك

الشخص

الشخص ذا اعتبار عظيم وصيت حسن جدا . او انه يكون ملزوما بتثقيف سيرته وقداسة حياته . مثلا اذا قلت عن ولد او خادم بانه يكذب غالبًا . فالمادة تكون خفيفة . ولكن اذا قلت هذا عن اسقف او كاهن او راهب ذى صيت حسن . او عن علماني ذى كرامة واعتبار . فالمادة تكون ثقيلة . لانه بهذا ينتزع صيتهم ويقلّ اعتبارهم جدًا . لان من عادته الكذب فيعتبر قليلًا . لاسيّما اذا كان من ذات وظيفته ورتبته ودرجته يجب ان يسمو على الاخرين بالفضيلة . فالقاعدة العامة اذاً لمعرفة ثقل المذمة يجب ان توخذ من ظروف الشخص . ومن ثقل النقص الذى يُعلن . ومن عظمة الاعتبار الذى للشخص عند الغير . ونظايرها . فحسب راى ذوى الفطنة اذا حدث من ذلك ضررٌ جسيمٌ للصيت . فالمذمة تكون ثقيلة . وان حدث خفيف فتكون خفيفة . وكذلك الشتيمة التى تكون بذاتها خفيفة . يمكن ان تصير ثقيلة نظرًا الى الشخص المُهان . مثلاً اذا كان اسقفًا ريسًا ابًا الخ * بل انها تكون دايمًا خطاءً مميتًا . اذا صارت بنيّة اهانة القريب واحتقاره جدًا . لان الارادة بان يلحق القريب ضررٌ ثقيلٌ بدون علة موجبة . فهى خطية مميتة . وبالعكس اذا المذمة كانت بذاتها على الاطلاق ثقيلة . ولكن لاجل حقارة الاشخاص . او عادة حديث اهل تلك البلاد . فلا تستعبين ثقيلة . وكثيرون يزعمون انها تكون خفيفة . وهولاء هم الذين لا يحكمون على الاولاد والنساء والرجال الاميين . الذين يوسعون بعضهم بعضًا

بعضًا

بعضًا مذمات وشتايم تستعملها العامة . لان كرامة الاشخاص الادنياء على قولهم لا تنقص كثيرًا بهذه الاهانات . بما ان كلام اشخاص كذا ليس هو اهلًا للتصديق . ولكن اذا صار ذلك بقصد ايصال الضرر الثقيل والحزن الشديد فحينيذٍ يكون خطاءً مميتًا . ومن ثمَّ فانهُ يخطى مميتًا * اولًا من بمذمته يقصد ان ينزع صيت القريب . او يلحق به ضررًا معتبرًا . او انهُ بدون هذه النيّة قد ضرّهُ جدًا . او اعطى سببًا لهذا الضرر بانتباه . او كان ملزومًا بان يعرف انهُ لممكنٌ ان يصدر هذا الضرر من قولٍ وفعلٍ كذا * ثانيًا اعلان النقص العرضيّ يكون غالبًا خطاءً عرضيًا فقط . اذ لا يثلم صيت القريب كثيرًا . بما انهُ ولا الصديقون يعيشون بدون زلةٍ عرضية . كقول يعقوب الرسول ٣ * في اشياء كثيرةٍ نهين الجميع ✡ ولكن ما كان بالعادة محسوبًا خطاءً عرضيًا يمكن ان يصير مميتًا اذا قيل عن اشخاصٍ مُقامين في وظايف ودرجاتٍ تقتضي كمالًا عظيمًا مثلًا اذا قيل عن اسقفٍ عن كاهنٍ عن راهبٍ الخ . انهُ غالبًا يشرب اكثر من الواجب . او انهُ ذو لهوٍ ومزحٍ الخ * لان هذا يستبين في هولاء شيًا معتبرًا وينزع صيتهم وبذلك يُحتقرون * ثالثًا ولو انهُ يمكن ان يكون خطاءً عرضيًا التوبيخ والتعيير في النقايص الطبيعية الغير الاختيارية كخفة العقل وبشاعة الصورة . وقلة السعد . بما ان هذه النقايص ليست ذنوبًا . ولكنها تكون خطاءً مميتًا اذا صدر عنها نزعُ الصيت . أو نقصُ الكرامة على نوعٍ معتبرٍ . او ان القريب يصير من قبلها محتقرًا مهانًا امام الاخرين .

مثلًا

مثلاً فى الاحوال المستثناه . اذا قيل عن رجلٍ شريف مكرّم انهُ رذيلٌ قبيحٌ . واتصلت اهانتهُ وعارهُ باقاربهِ . او ان ذلك اصدر ضررًا عظيمًا للغير . او اذا التعيير صار مواجهةً لاجل الترذيل . بل واذا حصل من ذلك للشخص الامّى حصرٌ شديدٌ . لان تسبيب الحزن الشديد . وايصال الضرر الجسيم للقريب بدون علةٍ داعيةٍ فهو خطاءٌ مميتٌ . ومن ثمَّ فيكون خطاءً مميتًا اشهار دناة المولد المستترة . مثلاً اذا قيل عن فلانٍ انهُ بندوقٌ . لان هذا يهين الانسان ويرذّلهُ اكثر مما لو اشهر عنهُ خطاءٌ ثقيلٌ * رابعًا كقول ناورا . ان المذمة التى تصدير بحدودٍ تعم الرذايل المميتة والعرضية معًا . مثلاً اذا قيل ان فلان انهُ بخيلٌ شرِسٌ الخ * فيكون خطاءً مميتًا اذا صار ذلك مع ضررٍ او خطرٍ عظيم يلحقهُ . او اذا حدث ذلك امام اناسٍ يمكن ان يستنتجوا منهُ الخطاء المميت والعرضى معًا . ما لم يُنبهوا بان الكلام ليس هو الّا عن الخطاء العرضى . او عن الميل الطبيعى فقط . وبخلاف ذلك لحدث نزع الصيت فى الغاية * خامسًا انهُ يخطى خطاءً مميتًا مَن لا يشهر عن القريب نقصًا خصوصيًا بالتفصيل . بل يقول بالعموم . انهُ يعرف عنهُ شيًا لا احد يمكنهُ ان يفتكر فيه بسهولةٍ . او انهُ يستحى ان يتلفظ بهِ . او انهُ ليس هو كما يعتبرهُ الناس الخ * لانهُ وقتيذٍ ينزع صيت القريب جدًا . وغالبًا يكون اعظم مما لو اشهرت نقايصهُ بالتفصيل . لانهُ من هذا الكلام المشتبه تفهم السامعون فى القريب شيًا جسيمًا . بل انهم غالبًا يظنون ان الشى اعظم واقبح مما هو فى ذاته * سادسًا متى استبان بان هذه الخطية المميتة نظرًا

الى

الى حال الشخص لا تضر صيته جدًا . فاشهارها لا يكون خطاءً مميتًا . مثلاً اذا قلت عن جندي بانه دُعي اخر الى المبارزة . ام اذا ابنتُ زلات اشخاصٍ مع معرفتك انهم يفتخرون بها جهرًا * سابعًا الاستهزاءُ الذي هو نوعٌ من الشتيمة . فيكون خطاءً مميتًا . متى صدر لاجل ترذيل القريب واحتقارهِ في الغاية . او انهُ بدون علةٍ موجبةٍ يُونّب على خطيةٍ ثقيلةٍ . او نقصٍ قبيحٍ . او لكثرة الاستهزاء بهِ يحزن ويكتئب جدًا ويُهان . لانهُ يحصل من ذلك على ضررٍ عظيمٍ بدون علةٍ داعيةٍ . كقول القديس توما في الفصل الاول من البحث الخامس والسبعين ✿ ان الاستهزاء بالقريب والضحك عليهِ فهو عدم اعتبارهِ . وبذلك يُحسب رذالةً بل سخريةً . حتى انهُ لا يجب الافتكار فيما يضرُّهُ اويحزنهُ . فالاستهزاءُ على هذا النحو يكون خطاءً مميتًا . وعظمتهُ تكون كعظمة الكرامة الواجبة للشخص المضحوك عليهِ *

* اجيب رابعًا انهُ خطاءٌ مميتٌ هو اشهارُ ذنبٍ ثقيلٍ مستترٍ بدون تسمية الشخص مع تعيين الجمعية فقط التي هو منها . اذا صدرت للجمعية من ذلك اهانةٌ عظيمةٌ . كالرهبنة او الدير الخ * مثلاً اذا ذميتَ جمعيةً على وجهِ العموم . او قلتَ عن رهبنةٍ انها خاليةٌ من الترتيب والنظام . عادمة حفظ القوانين . او عن مدينةٍ انها مملوةٌ من الفسقة والمرابيين الخ * فتخطي خطاءً مميتًا اذا لم تكن هذه المذمة مشتهرةً عند من تتكلم امامهم . لانهُ تحصل من ذلك لتلك الجمعية اهانةٌ عظيمةٌ ظلمًا . وتلتزم حينئذٍ باصلاحها .

لانهُ

لانهُ ولو ان تلك الجمعية لا تتدنس حقًا لاجل قباحة رجلٍ واحدٍ. كما ان مصاف الرسل لم يهنهُ شرّ يهودا . ولكن ينثلم صيتها وينضرّ امام الناس . خاصةً البسيطين السذج الغير الكاملين *

* اجيب خامسًا انهُ خطاءٌ مميتٌ هى المذمة فى شىءٍ ثقيلٍ امام شخصٍ واحدٍ سرًّا ولو استبان بان ذاك الشخص لا يشهره. هذا راى الجميع كقول ديلوكو. لانهُ حينيذٍ يحصل للقريب ضررٌ عظيمٌ ظلمًا . اذ يعدم الصيت الحسن امام الغير . كما هو واضحٌ فى الدينونة الباطلة . التى بها الواحد فى ضميرهِ يعدم قريبهُ الصيت الحسن . ولهذا يضرّ القريب اذ يصدر اما فى عقلهِ . اما فى عقل غيرهِ حكمًا باطلًا عنهُ . وعلى الحقيقة ان المذمة امام واحدٍ فقط . فانها تصدر بذاتها حزنًا وتعبًا عظيمًا . كما يتضح من الصعوبة التى يختبرها الانسان فى كشف ذنوبهِ لمعلم اعترافهِ مع معرفتهِ بان ذلك هو خلاصٌ لهُ. ولهذا بالنادر ان الرجل الصالح لا ينحصر اذا خسر صيتهُ الحسن امام رجلٍ ذى فضلٍ اكثر من خسارتهِ اموالًا كثيرةً *

* اجيب سادسًا انهُ خطاءٌ مميتٌ هو اتهام الغير فى خطايا عرضيةٍ كذبًا . او كشف الاشياء الحقيقية المستورة . او النقايص الطبيعية الكاذبة اذا صدر لهُ من ذلك ضررٌ معتبرٌ. او انهُ ينصدّ بذلك عن قبول خيرٍ معتبرٍ او وظيفةٍ او رتبةٍ يستحقها . اذا امكن معرفة ذلك . او انها انكشفت بهذه النيّة ويكون وقتيذٍ الالزام فى ردّ الضرر واصلاح الصيت . لانهُ حينيذٍ يُعطى سببٌ لهذا الضرر العظيم

والخسارة المعتبرة . وقال ناورا بانهُ يعرف رجلاً شريفًا فاضلاً قد عدم استعمال وظيفةٍ معتبرةٍ لاجل انهُ اتهم باطلاً في خطايا عرضيةٍ كاللهو والغضب ونظايرها *

* السوال الرابع في هل ان التهمة والمذمة تختلفان بالنوع *

* اجيب ماكدًا ذلك لان القريب يُضرّ بها على احوالٍ شتى وفي خيراتٍ تختلف نوعًا . بل ان خطايا التهمة يمكن ان تتميز فيما بينها نوعًا . كما تتميز خطايا المذمة . كاختلاف نوع الموضوعات مثلاً اشهار الفسق ظلمًا يختلف عن اشهار السرقة ظلمًا . ولهذا منْ يقول عن اخر بكلمةٍ واحدةٍ بانهُ لصٌ وفاسقٌ وقاتلٌ فانهُ يفعل خطية المذمة على ثلثة انواعٍ . ومنْ يتهم اخر بانهُ سارقٌ فاسقٌ قاتلٌ فانهُ يضع خطية التهمة ثلثًا متميزةً نوعًا . كقول ازور . لان الخطايا تقتبس النوع من الموضوع . ولهذا تكون مختلفةً نوعًا اذا كان لها موضوعاتٌ مختلفةٌ بالنوع ادبيًا *

* السوال الخامس في متى يخطى منْ يسمع المذمه خطاءً مميتًا *

* اجيب اولاً ان تحريض الغير وحضّهُ على بداية او نهاية مذمةٍ ثقيلةٍ . مثلاً بمديحهِ ما قيل ظاهرًا ومزيدًا عليهِ من عندهِ . و بمعرفةٍ يعطى سببًا للمذمة . مثلاً اذا سال عن نقايص الغير مبينًا ان هذا يسرّهُ الخ * فحسب الراى العام هو خطاءٌ مميتٌ ضد المحبة نظرًا الى الشك والقود الى الخطاء وضدّ العدل ايضًا . لانهُ يكون علةً ادبيةً للمذمة ظلمًا . او انهُ يساعدهُ ادبيًا . ولذلك يلتزم بالردّ اذا لم

لم يوجد النمام. كقول القديس توما في الفصل الرابع من البحث الثاني والسبعين ۞ اذا واحدٌ سمع مذمةً بدون مقاومة فيبين انهُ موافق النمام. ولهذا يكون شريكًا لهُ في خطيته. واذا قاد اخر الى المذمة. او انهُ اظهر ان ذلك يسرّهُ لاجل بغضته للمذموم فلا يخطى اقل من النمام. واحيانًا ازيد ايضًا. ولهذا قال برنردوس من هو المدان النمام ام سامعهُ فلا يمكنني تمييز ذلك بسهولة ۞

* اجيب ثانيًا بان السامع الذي يسرّ في المذمة الثقيلة. ولو انهُ لم يُقد اليها. ولم يحرّض على مداومتها. ولم يظهر خارجًا بانهُ مسرورٌ بذلك. فحسب الراي العام انهُ يخطي خطاءً مميتًا. فضدّ المحبة. اذ يسرّ بضرر القريب. وبالرغبة ايضًا ضدّ العدل لانهُ يسرّ بفعل الظلم. كقول الرسول الى روميه ۱ ۞ ليس فاعلي الشرور يستحقون الموت فقط. بل والمشاركين لهم ايضًا ۞ ولكنهُ لا يلتزم بالردّ اذ ليس هو علة الضرر. لان الخطية ضدّ العدل لا تصدر الزام الردّ ما لم يصدر بواسطتها الضرر. لكنهُ يلتزم بمنعه وذلك من قبل المحبة فقط. لا من قبل الوظيفة كما اظنّ *

* اجيب ثالثًا ان سامع المذمة الثقيلة. ولو لم يُقد اليها. ولم يسرّ بها. ولم يسمعها اختياريًا لاجل الانشراح. فحسب الراي العام فانهُ يخطي خطاءً مميتًا ضدّ المحبة. اذا لم يمانع مع امكانه او انهُ لم يقاوم. ما لم يظنّ بالصواب ان نصيحتهُ لا تفيد بالكلية. او انهُ يخاف ضررًا اعظم. مثلًا اذا لم يمانع مع امكانه ذلك. فاللص يسرق مال القريب. لانهُ حسب راي الجميع كقول ديلوكو. بان

كلًا

كلاً يلتزم من قبل وصية المحبة بان يدفع الضرر الثقيل اذا امكنهُ ذلك بدون تعب شديد او ضرر عظيم يلحقهُ . لان كلاً يلتزم من قبل المحبة بان يحب قريبهُ كنفسه . ويفعل معهُ ما يروم ان يُفعل به في حال مثل هذا . ولهذا قال الحكيم * ٢٨ ٥ لا تسمع اللسان الخبيث ٥ لا تخالطنّ الثلابين لان هلاكهم ياتي فاجئةً وخرابهم مَن يعرفهُ ٥ امثال ٢٤ * بل انهُ كقول ديلوكو اذا كان ضرر الغير عظيماً وممتنعٌ دفعهُ فيلتزم بصدّه . ولو لحقهُ تعبٌ شديدٌ . ولكن اذا سامع الثلب لم تمكنهُ المقاومة . فيلتزم اقلهُ بالانصراف اذا امكنهُ ذلك بسهولة . او انهُ يغير الكلام . او انهُ يظهر عبوسة وجهه . لانهُ على هذا النوع تندفع مقاومة الثلب . او انهُ ينقص اقلهُ جسارة الثالب كقول الحكيم امثال ٢٥ ٥ الريح الشمالي تبدد المطر والوجه العبوس يخرّس اللسان الثالب ٥ ويكون حينيذ توبيخ الخطية مضمراً والنصيحة بالقوة . لان كلاً يلتزم بان يصدّ ضرر القريب بقدر امكانه ادبياً . والّا يُغاظ الله قطعاً *

* اجيب رابعاً انهُ اذا لحق القريب تهمةٌ وعلمت انها كاذبةٌ فينبغي لك بان تبين كذبها وتوضحهُ بقدر امكانك لانك تلتزم من قبل المحبة ان تمنع ضرر القريب الثقيل ان امكنك ذلك بدون تعب شديد يلحقك . فاذا كان صمتك في ظروف مثل هذه يساوي التسليم بالذنب مضمراً . او بالزلة المتهوم بها القريب زوراً . كما يحدث غالباً متى كان معروفاً عندك في الغاية ومع هذا فلم تاكد برارتهُ فتخطي ضدّ العدل . لانهُ حينيذ تُظنّ انك قابلٌ ومعترفٌ بان

الشي كما هو موزودٌ . وهكذا تفعل ضدّ الحق الذى للقريب بالّا تتثبت او تتاكدّ . حتى ولا مضمرًا التهمة الموردة عليه كذبًا . وتكون حينيذٍ التهمة مضمرةً . او تثبيتاً وتاكيدًا للتهمة ضدّ العدل وتلزم بالردّ . مثلاً اذا واحدٌ قال امامك عن ابن بلدتك المعروف منك فى الغاية . بانهُ حقيرٌ بندوقٌ شريرٌ الخ * وانت صمت مع معرفتك ضدّ ذلك. فيستبين انك مرتضٍ ومقرٌ بان الامر هو هكذا كقول ديلوكو *

* اجيب خامسًا ان الريس اذا راى مروسه يثلب اخر غير مروس ولم يمنعهُ ولم يصدّهُ . فانهُ يخطى ضدّ العدل ويلتزم بردّ صيته اذا لم يوجد المروس كقول لاسيوس وديلوكو وغيرهم . لان الريس يلتزم من قبل وظيفته ومن قبل العدل ايضًا . بان ينصح مروسيه ويصدّهم عن الخطية ويمنعهم عن مضرة الغير ظلمًا . ولهذا اذا لم يمنعهم مع امكانه فيستبين على الحقيقة انهُ علة الضرر . واذا المروس ثلب الغير فى غيبة الريس فيلتزم حينيذٍ الريس من قبل وظيفته بان يغتصب المروس ويلزمهُ بردّ العرض لانه يلتزم من قبل وظيفته بان يكبح المروس ويصدّهُ عن اهانة الغير . ولكنهُ يستمرّ فى الاهانة ويداوم عليها متى لم يردّ الصيت المنزوع مع امكانه ذلك . ولهذا يلتزمون الروساء والاساقفة الخ * من قبل العدل بان يمنعوا الثلب وان يلزموا مروسيهم الثلابين بالردّ . اما قولي الاساقفة او روسا الرهبان لان الاسقف هو ايضًا ريسٌ ومدبرٌ لمروسيه . ولهذا فيلتزم بان يدبرهم نظرًا الى خير الجمهور

العمومى

العمومى ايضاً . كما ان السيد يلتزم بان يدبر عبيده ويعتنى بالا يلحقوا ضرراً باحد من الجمهور. لان من هو ريس تدبيرى تنسب اليه كل الاضرار الصادرة عن مروسيه اذا لم يصدها. كقول ديلوكو. وباولى حجة كل ريس ومتقدم يلتزم شرعاً بان يصد مروسه عن ثلب اخر مروس منه. لانه يلتزم شرعاً من قبل وظيفته بان يحفظ مروسيه من كل ضرر ان امكنه. اذ ليس هو مدبراً لمروسيه فقط . بل قاضياً وحارساً ايضاً . ولهذا يلتزم من قبل وظيفته شرعاً . بان يصد الضرر عن مروسيه * اعلم انه لا يجوز من قبل الناموس الطبيعى قراة كتاب يثلم عرض القريب وصيته. او يشهر زلاته الحقيقية الخفية بدون علة داعية كانه سامع الثلب نفسه. لان القارى يقبل ويساعد المصنف على نوع ما فى ذنبه كالسامع للثالب . والنتيجة ان كل واحد يشاء صوابياً بان الكتاب المصنف ضده ظلماً بالا يقراء من احد البتة *

* السوال السادس فى هل يخطى من يحدث بما سمعه او قراه او اشياء اخر مهما كانت بدون تثبيت .

* اجيب اولاً ان من يحدث بما سمعه او قراه او انه سمى المخترعين على نوع ما يمكن السامع ان يستنتج منه مفتكراً وظاناً فى القريب شراً عظيماً . فانه يخطى خطاء مميتاً ضد العدل ويلتزم بالرد . لانه يكون سبباً لضرر وشر عظيم للقريب. اى الظن والوهم لانه يعطى للغير سبباً كافياً للظن شراً . وذلك لانه يحدث بما سمعه حتى ان الاخرين بواجب ينقادون الى الظن الردى .

اجيب

* اجيب ثانيًا ان مَن يحدّث بما سمعهُ بدون سبب امام اوليك الذين يمكن انهم يصدّقون من قبل خفة عقلهم.او كثرة خبثهم. ولو انهُ حدّث بنوعٍ لايمكنهم ان يصدّقوهُ بهِ . فانهُ يخطى خطاءً مميتًا ليس ضدّ المحبةً فقط . التى من قبلها يلتزم كل واحدٍ بان يمنع ضرر القريب اقلهُ اذا امكنهُ بسهولةٍ . بل وضدّ العدل ايضًا . وهكذا يلتزم بالردّ.اقلهُ اذا لم يكن مشتهرًا . لانهُ باستقامةٍ يُعدّ علةً لهذا الضرر الثقيل. لانهُ بدون سببٍ داعٍ يضع ما هو عارفٌ انهُ لعتيدٌ ان يصدر للقريب ضررًا عظيمًا . والقريب لهُ حقٌ بالآ تُعلن عنهُ الاشياءُ التى قد سُمعت فى ظروفٍ كذا .او مع خطر نزع صيتهِ . ثم انهُ يكون علةً حتى ان الاخرين يعرفون خطية القريب . ويكون علةً لكى ان صيت القريب يتعطّل عند هولاء . وهكذا قل اذا كان عتيدًا ان يصدر للسامعين ظنٌ من قبل اشهارهِ هذا الشر العظيم. كما يحدث حسب العادة لاجل الضعف البشرى للذين بسهولةٍ يتصوّرون عن القريب الشر اكثر من الخير . وهذا الظنّ فهو شرٌ عظيمٌ اقلهُ نظرًا الى برارة الشخص .

* اجيب ثالثًا ان مَن يخبر بما سمع مع معرفتهِ جليًا بان السامعين لايصدقونهُ ولا يوجد خطرٌ لتعطيل الصيت بالكلية ولا ظنٌ ردىٌ ولا ارتيابٌ فى صلاح القريب.وهذا نادرًا يحدث . فهذا لايخطى خطاءً مميتًا حتى ولا عرضيًا. اذا كان من ثمّ سببٌ موجبٌ ذلك. لانهُ حينيذٍ لا يصدر ضررٌ ولا خطرٌ للضرر كليًا .

* السوال السابع فى هل ان زلة القريب المشتهرة فى مكانٍ ما

يجوز اشهارها فى مكان اخر حيث لاتكون معروفةً او فى المكان نفسه.

* اعلم ان الزلة تقال مشتهرةً او معروفةً على ثلثة انواع. اولاً باشتهار ناموسيّ. وذلك متى اتضحت جهرًا بحكم القاضى. او باقرار المذنب. او خصمه فى القضاء. او بشهادة الشهود الشرعيين* ثانيًا لاجل اشتهار الفعل اذا صار فى مكان مشتهر امام كثيرين حتى لا تمكن سترته على نوعٍ ما كليًا. او يوجد له عذرٌ شرعيٌّ* ثالثًا باشتهار الجزء وذلك اذا جزء الزلة بواسطة دلايل كافية قد اتصل الى مسامع اكثر الجمهور. او الى اشخاص كثيرين من الجمهور حتى انهُ يستبين ادبيًا من قبل الظروف. بانهُ لعتيدٌ ان يتصل الى مسامع اكثر الجماعة. او المدينة او البلدة او القرية او الدير الخ.

* اعلم ثانيًا ان الزلة المشتهرة عند اكثر الجماعة الخصوصية. مثلاً الدير او القرية فلا تستبين انها مشتهرةٌ على الاطلاق نظرًا الى الجميع بل نظرًا الى تلك الجماعة وحدها. مثلاً المدرسة او الدير الخ. ولهذا اذا كانت مشتهرةً فى تلك المدرسة او الدير فقط فلا تُعدّ مشتهرةً خارجًا عنهُ ولا يجوز التحدّث بها بدون خطاء لمن ليس هو من ذاك الدير او الجمعية. لان هذا الاشتهار ليس هو مطلقًا. بل محصورًا فى اوليك المشتركين فى فرايض وتدبير ذاك الدير. هكذا الخطايا المشتهرة عند العيلة فقط. فلا يجوز ان يُخبر بها من ليس هو من العيلة. وكذلك الخطايا المشتهرة فى رهبنة فلا يجوز اشهارها عند من هو خارجًا عنها. لان الراهب المفضوح عند رهبانه لهُ حقٌّ على صيته عند غيرهم. ومثل ذلك اذا كانت الزلة مشتهرةً فى

صايح

صايح واحد من المدينة فقط . فلا يجوز اشهارها في الاماكن الاخر. او حيث صيت المذنب لم يزل حسنًا . كقول لايمان القايل بان هذا هو راي عامٌ .

* اجيب اولًا مع الراي العام بانهُ ليس هو ضدّ العدل اشهار الزلة في كل مكانٍ متى كانت قد اعلنت جهرًا في مكانٍ بحكم القاضي حيث فاعلها دُعي مذنبًا. لان المذنب بواسطة هذا الحكم يعدم الحق على صيته في المكان . لان القاضي لهُ حقٌ بان يعدم المذنب صيتهُ مطلقًا وحياتهُ ايضًا انتقامًا مشتهرًا عن الذنب. ويقصد بالصدق ان يعدمهُ حقهُ اذ يحكم عليهِ جهرًا لكي يكون للغير في كل مكانٍ مثلًا ردّاعًا . ويمنح الجميع اذنًا لكي يذيعوهُ . ولهذا تُعاقب الاشرار جهرًا وامام الجمهور. ولكن الذنب المشتهر في رهبنةٍ ولو صار ذلك بحكم القاضي القانوني فلا يجوز اشهارهُ خارجًا عنها . لان المتقدم لم يقصد بحكمهِ ان يصير ذلك مشتهرًا عند الاخرين. بل عند مروسيهِ فقط . والّا لكان ذلك مضرًا لخير الرهبنة العام .

* اجيب ثانيًا انهُ لخطاءٌ مميتٌ ضدّ المحبة هو ان ذنب القريب المشتهر في مكانٍ ما . ولو كان بامر القاضي . بان يُشهر ايضًا بدون علةٍ موجبةٍ حيث لم يكن قد اتصل خبرهُ اذا كان المذنب ذا صيتٍ صالحٍ . كقول ليسيوس . زاعمًا بان هذا لرايٌ عامٌ. لانهُ بدون علةٍ داعيةٍ يصدر للقريب ضررٌ عظيمٌ محزنٌ في الغاية. اي الفضيحة. والمُشهر لا يريد ابدًا بان يصير لهُ ذلك في حالٍ كذا. ضدّ هذا المبداء الالهي ۞ ما لا تريد ان يُفعل بك لا تفعلهُ بغيرك ۞ ولا باس اذا

المذنب خسر الحق على صيته لانهُ كان ولم يزل ممتلكهُ فى ذلك المكان بدون ضرر او غش . ولكن اذا كان خبر الذنب المشهور عتيدًا من قرب يصل الى حيث اذعتهُ فلا تخطى وقتيذٍ خطاءً مميتًا ضد المحبة. اذا اعلنتهُ قبل ذلك . لان الصيت العتيد نزعهُ عن قرب شرعًا فلا اعتبار لهُ ولا يُعتبر الضرر الصادر عنهُ ايضًا . وقولى شرعًا لان الذنب المذاع ظلمًا فمن يسبق باذاعته يخطى خطاءً مميتًا ويلتزم بتعويض الضرر . كمن يسبق فيحرق بيتًا مع معرفته انهُ لعتيدٌ عن قرب ان يُحرق من اخرين ظلمًا. لان من يتقدم بالضرر فيتقدم ايضًا بالالزام العتيد ان يلحق الاخرين لاجل الفعل المضرّ .

* اجيب ثالثًا ان الذنب ولو كان مشتهرًا لكنهُ كاذبٌ فاشهارهُ لمن لا يعرف به فهو خطاءٌ مميتٌ . كقول لايمان وديلوكو وغيرهم . لان البرى لا يعدم حقهُ على صيته لاجل التهمة الباطلة ولو كانت مشتهرةً . لان هذا الحق قايمٌ فى عدمية الذنب . او فى جهل الذنب المحقق جهرًا . ولذلك اذاعتهُ عند كثيرين لا تصير بدون ضرر . لان ايضاح البرى ولو كان امام واحدٍ فقط . فهو بذاته ضررٌ عظيمٌ وكذبٌ مضرٌ .

* اجيب رابعًا انهُ خطاءٌ مميتٌ ضدّ العدل اذاعة الذنب الحقيقى حيث لم يكن بعد قد اشهر . بل اُعلن اما بواسطة اقرار المذنب فى المحكمة . او بشهادة الشهود فقط . وهذا راىٌ عامٌ كقول لايمان . لان المذنب لم يزل مالكًا الحق على صيته اذ لم يكن قد خسرهُ بعدُ قصاصًا بواسطة السلطان المشتهر . والذنب لم يكن قد اُذيع جهرًا نظرًا الى الشعب .

الشعب . بل يُقال واضحًا على هذين النوعين وذلك لكى يقدر القاضى ان يحكم عليه . ولهذا لا يجوز اشهارهُ فى ذلك المكان ما لم يكن جزؤهُ قد اتضح جليًا كما يحدث غالبًا .

* اجيب خامسًا حسب راى كثيرين ان الذنب الحقيقى المُشتهر فى مكان ما باشتهار الفعل او الجزء فقط . فاشهارهُ فى مكان اخر حيث لم يكن قد وصل خبرهُ . فهو خطاءٌ مميتٌ ضدّ العدل كقول ادريانوس وكثيرين معهُ . لان صيت المذنب لم يزل حميدًا فى غير مكان . وبهذا الجزء لم يخسر الحق على صيته فى الاماكن الاخر . ولا يُظنّ به انهُ قد اضاع صيتهُ نظرًا الى الاماكن الاخر . ولم يعدم حقهُ على صيته قصاصًا عن الذنب بواسطة السلطان المُشتهر . ولكنهم يسلّمون بانهُ يجوز لاجل الخير العام بان توضع فى التواريخ ذنوب الموتى المشتهرة . اولاً لكى تستمرّ اخبار الاشياء المفعولة جهرًا . ثانيًا لكى الناس خوفًا من الفضيحة المؤبدة يرتدون عن المآثم . اما قولى فى غير مكان . لانهُ حسب الراى العام ليس هو ضدّ العدل اظهار ذنب الغير لمن يجهلهُ حيث انفضح جهرًا . لانهُ فى ذلك المكان قد خسر الحق على صيته او سترته بواسطة الاشتهار . الذى سببهُ بفعله الذنب امام كثيرين . او باعطايه دلايل كثيرة التى يتضح بها الفعل ويشتهر عند كثيرين . وكقول ديلوكو انهُ مفيدٌ لخير الجمهور . بان كل واحد يجب ان يُعرف من الاخرين كما هو مشتهرٌ حقًا . ولا يكون هذا الاشهار خطاءً مميتًا ضدّ المحبة . اذ لا يصدر منهُ ضررٌ عظيمٌ للقريب . لانهُ قد انفضح جهرًا . وحزنهُ الشديد من ذلك

لايكون صوابيًا . لانهُ هو نفسهُ اضاع صيتهُ في ذلك المكان بفعلهِ الذنب عيانًا . ولكن اذا الذنب الحقيقي صار مشتهرًا ظلمًا . مثلًا اذا كان سرًا ولكن البعض اظهروهُ لكثيرين.فكقول ديلوكوان من يظهرهُ لاخرين يجهلونهُ في ذلك المكان نفسهِ فانهُ لايخطي ضدّ العدل.لان اشهار الذنب يكون حينيذٍ ضدّ العدل اذا كان للقريب حقٌ بالّا يتعطّل صيتهُ . والحال انهُ في هذا الموضع لاحقُ لهُ . لان الحق يقوم اما في عدمية الذنب اما في انهُ يكون مستترًا . بما ان هاتان الصفتان تعطيان حقًا . فالاولى بالعموم مطلقًا . والثانية بالّا يُشهر اقلّهُ بدون ضرورةٍ . ولكن اذا عدمتا هاتان الصفتان فيبطل كل حقٍ . فاذًا متى صار الذنب الحقيقي مشتهرًا ان شرعًا ام ظلمًا فيسقط حينيذٍ اساس كل حق يمنع اذاعتهُ. اولًا لانهُ حقيقيٌ ثانيًا لانهُ قد صار مشتهرًا بايُ اشتهارٍ كان . ما عدا اذا كان صدورهُ بواسطة الاعتراف السري .

* اجيب سادسًا ان منُ لاجل ذنوبهِ السالفة كان قد خسر صيتهُ ولكنهُ فيما بعد قد اكتسبهُ لاجل عيشتهِ الحميدة. فيكون خطاءً مميتًا ضدّ المحبة التخبير بتلك الذنوب لمنُ يجهلها.اوترجيعها لفكر منُ كان قد عرفها . لانهُ بدون سببٍ موجب يحدث لهُ ضررٌ عظيمٌ . والمخبر لايرتضي على الحقيقة بان يصير لهُ نظير ذلك . بل سيكون ايضًا ضدّ العدل اذا الذنب لم يكن قد اشهر بحكم القاضي . لانهُ كما ان الصيت الحسن يُبدل بالفضيحة بواسطة العادات الردية هكذا بالعادت الحميدة تزول الفضيحة ويُكتسب الصيت الحسن

والحق

والحق عليه كقول توليتوس وكثيرين معهُ. وباولى حجة يكون ضدّ العدل اذا صدر من ذلك سببٌ ليُظنّ به انهُ لم يزل على شره. ولو انهُ كان سابقًا قد انفضح بحكم عادلٍ. لان لهُ حقٌّ على صيته الذى اكتسبهُ فيما بعد بعيشته الحميدة. والان يمتلكهُ شرعًا . وكذلك ذنب الغير. الذى كان اشتهر بواسطة الفعل او الخبر فقط . ولكنهُ قد زال وباد بواسطة النسيان فقط. فيكون خطاءً مميتًا التخبير به لمن يجهلهُ. او اذكارهُ لمن كان قد عرفهُ. لان هذا لهُ حقٌّ على صيته فى الزمان الذى ذنبهُ صار فيه غير مشتهر. لان الشى بواسطة النسيان يحصل على الحال الذى كان لهُ قبل ان يصير مشتهرًا. فاذًا كما ان الشى قبلًا اذ كان مستترًا لم يكن جايزًا بان يُشهر. كذلك لايجوز متى رجع الى حالته الاولى. واقتبس ثانيًا حالة الشى المكتوم المستتر. كقول ديلوكو. الذى يستثنى الذنب المُعلن بالحكم المُشتهر. لان سلطان اذاعتهُ صدر من الحكم المشتهر. الذى لم يترجّع. بل انهُ يثبت الى ان العار يزول بواسطة الحكم المشتهر. ولكن ربما ان هذا يكون ضدّ المحبة.

* السوال الثامن فى هل ان منُ كان مفضوحًا عن هذا الذنب او ذاك يجوز ان يُفضح عن باقى الذنوب.

* اجيب اولًا انهُ اذا كانت تلك الذنوب متحدةً على السوى مع الذنب الاعظم. الذى قد صار مشتهرًا هكذا. حتى ان العار لايستبين انهُ قد أُزيد شيًا . فكشفها للعارفين بالذنب الاعظم لايكون اقلهُ خطاءً مميتًا. لانهُ لايستبين انه قد أُزيد عارًا جديدًا ثقيلًا.

ثقيلاً. او ان العار السابق قد ازداد ثقلاً. مثلاً اذا تكلمت عن سكيرٍ مشتهرٍ بانهُ لايهتم بعيلتهِ جيداً . او انهُ يتخاصم مع امراتهِ الخ . او عن الزاني المشتهر بانهُ قد ارسل مكاتيب ذات عشقٍ الخ . اما قولي الاعظم . لانهُ يخطي خطاءً مميتاً ضدّ العدل من يشهر خطيةً عظيمةً لمن يكون قد عرف بالاخف منها . ولو كانت من ذاك النوع نفسهِ . مثلاً اذا قلت بان بولس سرق الف دينارٍ مع ان الاخر يكون قد عرف بانهُ سرق ثلثةً فقط. والسبب هو لان فضيحتهُ تزيد حينيذٍ ثقلاً وشرًا . بل انهُ يمكن ان يصدر ضررٌ اعظم من كشف خطايا من ذات النوع نفسهِ لكنها مكررةٌ مثلاً اذا امراةٌ ما انشهرة بالفسق مرةً. فلا يجوز فيها بعد كشف فسقٍ اخر مستترٍ . لان تكرار السقوط يزيد العار كثيرًا . كقول ديلوكو.

* اجيب ثانيًا ان تلك الذنوب اذا لم تكن متحدةً . فحسب الراي العام يكون كشفها خطاءً مميتًا ضدّ العدل . لاسيّما اذا كانت من نوعٍ اخرٍ لان عارهُ يزيد ثقلاً وشرًا . وانهُ ينال عارًا جديدًا ثقيلاً بظلمٍ . لان من قد فضح في رذيلةٍ واحدةٍ فلا يُعدّ لاجل ذلك انهُ مفضوحٌ في باقي الرذايل الاخر. ويختلف العار كاختلاف الرذايل . كما ان هذه اعظم وتلك اخف . ولهذا من اضاع الحق على صيتهِ نحو هذه الفضيلة . فلا يضيّعهُ نحو الفضيلة الاخرى . هكذا يمكن ان يُعتقد بالواحد انهُ سكيّرٌ لكنهُ مستقيمٌ في معاطاتهِ صادقٌ في وعدهِ امينٌ لامراتهِ الخ . لان الصيت ليس هو بسيطاً غير متجزيٍ لكنهُ قايمٌ باشياءٍ مختلفةٍ . يمكن ان يوجد الواحد دون الاخر.

وكما

وكما انهُ يمكن ان يكون لواحدٍ صيتٌ حسنٌ نحو شيءٍ واحدٍ ولو لم يكن لهُ نحو باقي الاشياء . هكذا يمكن ان يكون لهُ حقٌّ على صيتهِ من جهةٍ واحدةٍ ولو لم يكن لهُ من كل جهةٍ. ولهذا فهو خطاءٌ ضدّ العدل اظهار الفسق المستور عن اللص المحكوم عليهِ بالموت . وكقول ديلوكو بان كل هذا يجب ان يُستنتج من الضرر الجديد الذي يحدث للصيت. ولكن ان كان ثقيلًا ام خفيفًا فكما يحكم ذووا الفطنة .

* السوال التاسع في هل يجب احيانًا اشهار ذنب القريب المستتر *

* اعلم اولًا ان هذا لا يجوز ابدًا ان كان الذنب قد عُرف في الاعتراف السرّي فقط. او ان هذا الاشهار يصدر ضررًا للجمهور. ولكن خارج هذه الاحوال *

* فاجيب اولًا حسب الراي العام. ان اشهار الذنب المكتوم يمكن. بل يجب ان يصير متى كان ضروريًا لدفع ضررًا عظيمًا عن الجمهور. او عن شخصٍ خصوصيٍّ بريٍّ ان كان روحيًا ام جسديًا . لان المضرّ لا حقّ لهُ على صيتهِ مع ضررٍ عظيمٍ عتيدٍ ان يصدر للغير ظلمًا . لانهُ من الواجب ان يُفضّل خير الجمهور وخير الشخص الخصوصيّ البريّ على خير الشخص الخصوصي المضرّ. والمحبة تلزم بمنع ضرر الجمهور وضرر البريّ اذا امكن . والاخر لا يجب ان يتدمر لاجل ذلك متى وجد سببٌ الذي لاجلهِ ينبغي ان يتعطّل صيتهُ. ويجوز لك مثل ذلك ان كان من ثمّ ضروريًا لدفع الضرر العظيم عنك ولو كان جسديًا . لان اشهار زلة الغير المستترة لا يكون مذمةً الا متى

كان غير مرتب. ولكن الذى يصير لاجل علة موجبة صوابية بدون نية الضرر فيكون مرتبًا. لان المذمة الصوريه التى هى دايمًا ردية باطنًا فتصير فقط متى اشهر ذنب القريب او نقصهُ بدون علة موجبة او بنية الضرر لهُ. بل انهُ كما يقول القديس توما. فى الفصل الاول من البحث السبعين. ان الانسان يلتزم بان يشهر تلك الاشياء التى دُفعت لهُ تحت السرّ اذا كانت متجهةً الى ضرر الجمهور روحيًا ام جسديًا او الى ضرر شخص ما ۞ ولهذا متى كان توزيع الوظايف او الدرجات الكنايسية او عقد اكليل زيجة او الدخول الى رهبنة فيمكنك وقتيذ. بل ويلزمك بان تكشف الموانع المخفية او عدم القبول او رذايل الغير ايضًا حيث تظنّ انهُ لعتيدٌ ان يصدر ضررٌ عظيمٌ. وهذا يكون لمن هم متوليون الامر. لا لكثيرين. وهولاء يلتزمون بالّا يظهروها للاخرين. وهكذا يمكنك ان تنصح صديقك بالّا ياخذ بطرس خادمًا من دون ان تورد مانعًا اخر الّا انهُ غير مناسب. بل انهُ يمكنك ان تقول ايضًا. انهُ سارقٌ اذ ارايت صديقك مصرًّا على اخذه. ما لم تعرف الامر بخلاف ذلك. وكذلك يجوز لك بان تنصح الغير بان يرجع عن صحبة من تعرفهُ حقًا انهُ ذو عادات ردية. وذلك ليلا يتعطّل من قبل رفقته او لكى يحترص على ذاته من انسان متوحل بالرذايل. هكذا القديس بولس الرسول قد نصح ايضًا تلميذهُ تيموتاوس قايلًا ۞ اسكندر النحّاس قد ارانى شرورًا كثيرةً فتحفّظ انت منهُ ۞ بل ان هذا الاشهار يجب ان يصير اذا كان ضروريًا لخير المذنب روحيًا. مثلًا اذا قيل ذلك للريس او للوالدين مع حفظ

ما

ما هو ضروري نظرًا الى النصح الاخوي . لان خير النفس الروحي يجب تفضيلهُ على الصيت كقول القديس باسيليوس في قوانينهِ على السوال الخامس *

* اجيب ثانيًا انهُ يجوز للواحد ان يورد الاهانة الصادرة لهُ من اخر. وذلك لكي يطلب المشورة الضرورية بدون ان يسمّي الشخص . الّا اذا كان ذلك ضروريًا للمشورة . والّا يورد الامر اكثر مما هو ضروري . لان المُهين لا يُعدّ حينيذٍ بانهُ مغتصب . والمُهان لهُ حقٌ على طلب الشور الضروري نحو الاهانة الحاصلة لهُ . ولكن لا يجوز ذلك لاجل اللذة فقط . او لاجل تخفيف الالم ان يخبر صديقهُ بالاهانة الحادثة لهُ مسمّيًا الشخص . لانهُ امرٌ قبيحٌ هو ان تلحق القريب فضيحةٌ عظيمةٌ بدون سببٍ موجبٍ داعٍ . الذي لا يوجد في هذه اللذه . التي ليست هي خيرًا معتبرًا او ضروريًا . بما ان اللذة الحقيقية يمكن الحصول عليها بدون فضيحة القريب . اي بالالتجاء الى الله الذي هو ابُ المراحم والهُ كل عزاءٍ الذي يعزينا في كل احزاننا كقول الرسول الالهي الى اهل قرنتيوس . ولكن ان كانت لا تجوز السرقة لاجل تفريج شدة فقرهِ فلماذا يجوز الثلب لاجل تفريج المهِ *

* اجيب ثالثًا انهُ اذا واحدٌ اكتسب لذاتهِ صيتًا بواسطة فضايل مصنّعةٍ وخبرةٍ خداعيةٍ . فيجوز اشهار هذا الخداع ان ال ذلك الى ضررٍ عظيمٍ للقريب . كمَن يتظاهر بانهُ طبيبٌ ماهرٌ ومتشرّعٌ حاذقٌ الخ * مع انهُ بالخلاف . اذ لا حقَّ لهُ على حفظ صيتهِ المستند على الكذب مع ضرر الاخرين او خطرهم . ولكن اذا كان هذا التصنّع

بالفضيلة والعلم لا يضر احدًا فكشفهُ وقتيذٍ يكون ضدّ العدل. لان مادام شر المرايى مستترًا ولا يضر باحدٍ فلهُ حقٌ بالاّ يُعتبر بالوضع شريرًا . والحال انك اذ تكشف مراياته فتصيّرهُ ان يكون معتبرًا بالوضع شريرًا *

* السوال العاشر فى هل انهُ يكون خطاءً مميتًا تلب الميت فى امرٍ ثقيلٍ *

* اجيب ماكدًا ذلك ولو لم تتصل فضيحتهُ الى الاخرين. وهذا رايٌ عامٌ . لان الميت لهُ حقٌ على الاعتبار الذى لهُ عند الناس وان يُعدّ بعد موته مالكًا اعتبارهُ. الذى يجى بهِ فى ذكرهِ عند البشر. فسلب ذلك اذًا هو ايصال الضرر العظيم ظلمًا. لان الصيت عند البشر معتبرٌ جدًا حتى وبعد الموت ايضًا . ولاجلهِ يقحموا على امورٍ صعبةٍ جدًا كقول ابن سيراخ ٤١ ۞ احتفظ على الاسم الصالح لانهُ يبقى لك افضل من الوف كنوزٍ ثمينةٍ وعظيمةٍ ۞ ولهذا يجب ان يُردّ عرض الميت المسلوب ظلمًا. اما قبل موتهِ اما بعدهُ . لان سلب مال القريب ظلمًا يلزم بالردّ. والوارث لا يمكنهُ ان يسامح بذلك لان الحق يبقى للميت الحاصل على الضرر ظلمًا *

* السوال الحادى عشر فى هل يجوز للواحد ان يتهم ذاتهُ *

* اجيب اولًا مع جمهور المعلمين انهُ امرٌ ممدوحٌ هو ان يفضح ذاتهُ بايضاحهِ الحق . ولكن بدون شكٍ اوخطر الحيوة . او اهانة الغير او ضررهِ . لقمع الكبريا والمديح الباطل ولاكتساب التواضع مشابهًا المسيح فى عارهِ كما فعلت الاباءُ القديسون . لان الانسان

هو

هو رب صيته وحسنا يعمل اذ يفضّل عليه الخير الاعظم . ولكن اذا فعل هذا بدون علة داعية فيحسب خطاء عرضيا لانهُ يكون عدم نظام واسرافًا زايدًا . ولكن لا يكون بذاته خطاء مميتًا اذ ليس هو ضدّ العدل . بما ان الانسان هو رب صيته . ولا ضدّ المحبة لان المحبة لا تلزم باكتساب الخيرات الزمنية الخارجة او بحفظها . ما لم تكن ضرورية للخيرات الروحية . او لحفظ حياتنا او حيوة القريب الزمنية *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين انهُ خطاء مميتٌ ضدّ المحبة بان يفضح ذاتهُ مع شك يلحقهُ او يلحق القريب . حتى لاجل ذلك يصير مشغوفًا فى الخطية . او مع خطر حياته . كمن يقول بانهُ دنّس مضجع فلان . لانهُ خطاء مميتٌ هو اعطاء السبب لكى يخطى الاخر خطاء مميتًا . او بان يسرق شيًا ليس هو لهُ . وكذلك اذا كانت فضيحتهُ مانعًا بالّا يكون مفيدًا للقريب الذى يلتزم بنفعه من قبل المحبة فقط . بل انهُ يكون ضدّ العدل ايضًا اذا فضيحتهُ التحقت بالاخرين . كالرهبنة ان كان راهبًا . لانهُ اذا كان صيت الغير متحدًا مع صيتك فلا يمكنك ان تنزع صيتك . لان صيت الغير ينتزع ايضًا . لان لهُ حقٌ بالّا يتعطّل صيتهُ بدون سبب موجب جدًا وانت تتعدى هذا الحق . هكذا اذا كان صيتك ضروريًا لكى تسوس الغير جيدًا . كما اذا كنت اسقفًا خوريًا متقدمًا الخ * لانك تلتزم شرعًا بالّا تفعل شيًا يمنع كمال وظيفتك لفايدة القريب على وجه الاستقامة

الاستقامة أذ تلتزم شرعًا بان تقدم ذلك لنفع الاخرين وفايدتهم *

* السوال الثاني عشر في هل يجوز دفع الاهانة المسببة *

* اجيب مع القديس توما في الراس الثالث من البحث الثاني والسبعين حيث يقال ۞ فكما ان الصبر هو ضروريٌّ في الاشياء التي تُفعل ضدنا هكذا ايضًا وفي الاشياء التي تُقال ضدنا. لان وصية الصبر في الاشياء التي تُفعل ضدنا فهي استعدادُ العقل لاكتسابها. كقول القديس اغسطينوس في الكتاب على كلام الرب في الجبل مفسرًا وصية الرب هذه. اذا ضربك واحدٌ على خدك الايمن فحوّل له الاخر اي ليكون الانسان مستعدًا لفعل ذلك اذا كان لازمًا. لا لانهُ يلتزم دايمًا ان يعمل ذلك بالفعل. لان ربنا ذاته لم يفعل ذلك. بل انهُ اذ ضُرب كفًا قال. لماذا تضربني. وعلى هذا النحو يجب ان يُفهم الكلام المُهين الذي يُقال ضدنا. لاننا نلتزم بان نكون مستعدين لاحتمال الكلام المُهين ان كان ذلك مفيدًا. واحيانًا ينبغي ان نصدّ الاهانة التي تعرض لنا. وعلى الخصوص لاجل امرين * اولًا لاجل خير الذي يفعل الاهانة. اي لكي تُكبح وقاحتهُ ولا يفعل ذلك فيما بعد. كقول الحكيم امثال ٢٦ ۞ جاوب الجاهل حسب جهالته ليلا يستبين عند نفسه حكيمًا ۞ ثانيًا لاجل خير كثيرين الذين تتعطّل فايدتهم بسبب الاهانة التي تلحقنا ۞

* السوال الثالث عشر في كيف يجب ان يُردّ الصيت.

* اجيب اولًا انهُ لالزامٌ شرعيٌّ من ذاته هو ردّ الصيت المسلوب

ظلمًا

ظلمًا او التهمة بذنب كاذب او كشف نقص او ذنب حقيقي بدون علة داعية . هذا راى الجميع . لانهُ حينيذ تصدر اهانة مضرة حقًا التي يجب ان تُدفع وتُصلح . لان الحق الذي لكل على صيته لايجب ان يُسلب لاجل ذنب ولو كان حقيقًا ايضًا . لكنهُ مستتر وغير موذيّ لاحد . ما لم يصر ذلك من قبل السلطان المشتهر. لان الخير العام يقتضي بان النقايص والذنوب المخفية لاتُشهر بدون ضرورة . والاّ لصار اضطرابٌ لسلامة الجمهور وهدوه . وارتفع الحجاب لتجنب باقي الذنوب . الذي هو حفظ الصيت الصالح . وبدون ذلك يعدم ويتعكس بسهولة كل نظام وترتيب بشريّ .

* اجيب ثانيًا ان الصيت المسلوب ظلمًا يجب ردّهُ بالتمام امام جميع اوليائه . الذين سُلب امامهم . لان العدل يقتضي بان الضرر الصاير ظلمًا يجب ان يُصلح بالتمام ويصير التعويض على السوية . وبخلاف ذلك لم يكن زال الظلم بالتمام . ولاستمرّ عدم المساواة . ولهذا منْ يثلب جهرًا يلتزم باصلاح ذلك جهرًا . لان الردّ . كقول القديس توما في الفصل الثاني من البحث الثاني والستين . هو فعلُ العدل البدلي القايم بمساواة ما . ولهذا يجب ان يُردّ عوض ذلك الشي المسلوب ظلمًا . ولان حفظ العدل هو ضروريّ للخلاص . فينتج اذًا بان ردّ ما قد سُلب ظلمًا من الاخر فهو ضروريّ للخلاص .

* اجيب ثالثًا . ان منْ يتهم اخر بذنب كاذب . فحسب راى جمهور المعلمين . يلتزم بان يصلح ذلك بكل اجتهاده ويستعمل كل نشاط ادبيّ لكي ذاك الظنّ الباطل يزول من عقول البشر . ولهذا

يلتزم

يلتزم بان يوضح للسامعين جليًا اما بالفم اما بالكتابة . اذا كان ذلك ضروريًا . بانهُ كاذبٌ بقوله . ويحقق ذلك بقسمٍ وشهودٍ . ان ظنّ انهم بخلاف ذلك لا يصدقونهُ . ولو حصل لهُ عارٌ من قبل ذلك . لانهُ يلتزم باصلاح كل ذاك الضرر بالتمام . وان يستعمل الوسايط الضرورية لذلك . وينسب لنفسه الذنب بوضع هذا الثقل على ذاته . ولكن من اشهر ذنب الغير او نقصهُ الحقيقي بدون سبب داعٍ فلا يجب عليهِ ان يقول بانهُ كاذبٌ بقولهِ . لانهُ حينيذ يكذب. وهذا لا يجوز ابدًا . لانهُ لا يجب ان نفعل الشرور لكي تاتينا الخيرات. بل يلتزم بان يقول امام البسيطين . انهُ قد تكلم بانشراحٍ وبدون رصد عقلٍ بفضحهِ هذا ظلمًا . و نسبتهِ لهُ هذه الاهانة . اما امام الفقهاء . الذين ربما ان الذنب المتقدم ذكرهُ يتحقق عندهم من قبل هذا الكلام . فيلتزم بقدر امكانه بدون كذبٍ . بان يمدح المتهوم اما مهم في غير فضايل لكي بقدر ما خسر في فضيلةٍ واحدةٍ من الاعتبار الحسن فيحصل عليهِ في الفضايل الاخر . و بهذا النوع يصير تعويضٌ ما . وان يكرّمهُ حسب الامكان . وعلى اي نوع كان يعوض عليهِ الصيت الحسن . لانهُ كقول القديس توما في الفصل الثاني من البحث الثاني والستين . ان الواحد يمكنهُ ان ينزع صيت الغير على ثلثة انحاء * اولاً متى تكلم بالصدق والحق . مثلاً اذا اشهر ذنب الغير بطريقةٍ واجبةٍ فلا يلتزم بردّ الضرر * ثانيًا بقولهِ كذبًا وظلمًا . وحينيذ يلتزم بردّ العرض معترفًا بانهُ قد تكلم كذبًا * ثالثًا بقولهِ صدقًا ولكن ظلمًا . مثلاً اذا واحدٌ اشهر ذنب الغير بدون

طريقة

طريقة واجبة فحينيذ يلتزم بردّ العرض بقدرما يمكن . ولكن بدون كذب . كمن يقول بانه تكلم شرًا . او انه تهمه ظلمًا ۞ ولكن من يفضح الغير ظلمًا بواسطة كتاب يشهره فيلتزم بردّ العرض بواسطة كتابة تناقضه . او باسترجاع مشتهر وبخلاف ذلك فالردّ لايكون كافيًا ولا موازيًا للضرر .

* اجيب رابعًا ان من يشهر ذنب الغير كذبًا اوصدقًا ولكن ظلمًا . فيلتزم شرعًا باصلاح الصيت ليس عند الذين قد ثلب امامهم فقط بل امام جميع اوليك الذين فيما بعد قد سمعوا هذه من هولاء . اقله فى غيابهم اذا سبق فعرف ان الذين قد ثلب امامهم لعتيدون ان يذيعوا هذا الامر . وهذا راى عام . لان الثالب يكون حينيذ قد صار علة الفضيحة الاخيرة الناتجة عن ثلبه ظلمًا وهى له اختيارية . ولهذا يلتزم بان يسال السامعين . هل انهم اخبروا بهذا لاخرين . ولو انه ظنّ حقًا بان سامعيه لم يخبروا بما سمعوه لاخرين . فمع ذلك يلتزم فى غيابهم باصلاح ذلك . لانه لم يزل حينيذ علة لتلك الفضيحة الاخيرة ظلمًا . لان الناس ولو كانوا ذوى فطنة فمع ذلك لعدم رصد العقل او غير ذلك فبسهولة يخبرون بما قد سمعوه . ومن اعطى سببًا للضرر فهو يكون المضرّ كما قيل فى الناموس *

* السوال الرابع عشر فى هل ان من يتهم اخر بذنب كاذب او حقيقى لكنه مستتر فيكشفه ظلمًا . ايلتزم باصلاح كل الاضرار الناتجة من ذلك ان كانت فى شخصه او فى ارزاقه .

* اجيب ماكدًا ذلك بما ان هذا راىٌ عامٌ واكيدٌ فى الغاية *
اثبت ذلك اولًا من الراس الاخير عن الاهانة حيث قال غريغوريوس الثالث عشر ۞ ان صدر ضررٌ او حصلت اهانةٌ بذنبك فتلتزم شرعًا بان تفى عنها ۞ ثانيًا لانهُ يوجد الزامٌ باصلاح كل الاضرار الصادرة عن الاهانة المميتة. لان مَن يسببها فيكون من ثمّ قد صار علة الاضرار الصادرة منها ظلمًا. وهذا امرٌ محققٌ. ولوان الذنب كان حقيقًا ولكنهُ مستترٌ. لان مَن يشهرهُ ظلمًا فيكون علةً ادبيةً للضرر ظلمًا. لان بدونه لم يكن اشتهر الذنب ظلمًا. ولهذا مَن باشهاره نقص شان الغير ظلمًا. ان كان كذبًا ام صدقًا وبذلك يمنعهُ عن قبول زيجةٍ جيدةٍ او وظيفةٍ او درجةٍ يستحقها. فيلتزم بان يعوّض عليهِ بقدر ما كان يرجو ان ينالهُ. وذلك كحكم ذوى الفطنة لانهُ اعدمهُ ذلك ظلمًا. واذا المتهوم لاجل هذا السبب قد خسر وظيفةً او خيرًا قد كان حاصلًا عليهِ فيجب ان يعوّض عليهِ مدخول الوظيفة او قيمة ذلك الخير. لان الثالب قد صار علة تعطيل ذلك الخير ظلمًا. وكذلك مَن يطرح القريب فى خطر حياتهِ باتهامهِ لهُ بذنبٍ ماكذبًا. فيلتزم بان يكذّب ذاتهُ ولو كان بخطر حياتهِ. لانهُ بتساوى الحال واختلاف النوع فيجب تقديم البرى على المضرّ بما انهُ علةٌ مذمومةٌ لهذا الخطر. ومن ثمّ يلتزم كلٌ بدفع الضرر المسببُ منهُ للغير ظلمًا. ولو حصل لهُ من ذلك ضررٌ متساوٍ او اعظم قليلًا.

* السوال الخامس عشر فى هل يلتزم باصلاح الضرر مَن يشهر ذنبًا كاذبًا لظنهِ بنيةٍ سليمةٍ انهُ حقيقىٌ ومشتهرٌ.

اجيب

* اجيب ان مَن يتهم بريًا . ولو كان بجهلٍ معذورٍ وبنية النصيحة . فمهما يشتلق على غلطهِ يلتزم شرعًا بردّ العِرض. وصدّ الضرر الصادر من التهمة . هذا راىٌ عامٌّ كقول ديلوكو * اولًا لان الشريعة تلزم كلًّا بان يحذر بالأّ يحدث من قبل فعلهِ ضررٌ للاخرين بدون علةٍ موجبةٍ * ثانيًا يلتزم نظرًا الى الشى المسلوب او الصيت. كما يلتزم بالردّ مَن بنيةٍ سليمة ياخذ شيًا اجنبيًا معما يشتلق على ذلك. لان الصيت من ذاته لا يزل مستمرًا فى حوزة مَن سُلبَ منه. وعلة الضرر فهى فى حوزة مسببها فيلتزم بان يزيلها ويصدّها ليلاّ يوول الضرر الى ما هو ازيد * ثالثًا اذا لم تصلح ذلك فعلى نوعٍ ما لم تزل سالبًا صيت القريب مادام فى عقل الغير الظنّ الردى المسبب منك والقادر على ازالتهِ حالًا . ومن ثمّ ان تباطيت بردّ الصيت وفيما بعد حصل للمتهوم ضررٌ ما فى ارزاقهِ. فتلتزم حينيذٍ باصلاح ذلك الضرر ايضًا. لانهُ منذ انتباهك على غلطك. وامكانك اصلاح ذلك بدون ضررٍ عظيمٍ يلحقك. فتُعد حينيذٍ علة الثلب والضرر الناتج عن اهمالك. اذا استمريت مُعطِّلًا الصيت ظلمًا . لان مَن لا يزيل علة الضرر المسببة منهُ فيُعدّ انهُ يريد الفعل او الضرر العارف انهُ سوف ينتج منها. وبالعكس اذا المثلوب بدون ذنب الثالب لحقهُ ضررٌ قبل ان الثالبِ ينتبه على غلطهِ . فلا يلتزم حينيذٍ باصلاحهِ . بما انهُ قد صار علةً للثلب والضرر الناتج منهُ بدون ذنبٍ . اذ لا احد خارجًا عن العهد او نظير العهد او الوظيفة يلتزم باصلاح الضرر الحاصل للغير بدون ذنبهِ الاختياري .

ولكن

* ولكن ما العمل اذا تكلمتُ عن مفضوحٍ مشتهرٍ والسامعين فهموا الامر بالعكس * جواب انهُ اذا كان من ثمَّ خطرٌ بالّا تفهم السامعون بخلاف ذلك. فتلتزم وقتيئذٍ بالردّ ولو كان مع ضررٍ مساوٍ يلحقك . لانك حينيئذٍ تُعدّ على الحقيقة علةً ادبيةً للفضيحة الصادرة من كلامك. واذا لم يكن من ثمَّ خطرٌ فتلتزم حينيئذٍ بان تبرر المتهوم ان امكنك. اقلهُ بدون ضررٍ عظيمٍ يلحقك * اولاً من قِبل المحبة. التي تقتضي منا دايمًا بان نصدّ ضرر القريب الثقيل كل مرةٍ يمكننا ذلك بدون ضررٍ عظيمٍ يلحقنا * ثانيًا من قِبل العدل. الذي يلزمنا بان نعتني بالّا من قِبل فعلنا يصدر للغير ضررٌ بدون علةٍ موجبةٍ كقول مولينا وديلوكو.

* السوال السادس عشر. في هل ان الوارث يلتزم باصلاح الصيت المعطّل من الميت .

* اجيب منكرًا ذلك. لان هذا الالزام لا يُنسب للارزاق المتروكة لهُ. بل انهُ شخصيٌّ محضٌ .

* ولكنهُ يلتزم شرعًا باصلاح الضرر الحقيقي الحاصل من قِبل الثلب. لان الزام ردّ الضرر الحاصل في الارزاق. فيلحق ارزاق الثالب وهذه الارزاق تجوز مع هذا الالزام الى حوزة الوارث. الذي كما انهُ يخلف الميت في ارزاقهِ وحقوقهِ. هكذا يخلفهُ في الزاماتهِ وديونهِ الحقيقية .

* السوال السابع عشر في ما هي الاشياء التي تعفي من ردّ الصيت .

اجيب

* اجيب انه يعفى من ذلك اولاً * المسامحة الحقيقية لهذا الردّ الصادرة من المثلوب الغير الواصلة لغيره . لانهُ بما ان هذا هو رب صيته يمكنهُ على الحقيقة بان يسامح بهذا الردّ كما في الاشياء الخارجة ايضاً . ولكن لا تجوز لهُ هذه المسامحة اذا كان صيتهُ ضرورياً لفايدة القريب او لازالة الشك . لانهُ حينيذٍ يخطى ضدّ المحبة . ولكن هذه المسامحة لا تجوز في ثلثة احوالٍ * اولاً اذا فضيحتك التحقت بالاخرين . الذين لا يزالون لذلك مفضوحين . او متهومين . اذ لا يمكنك ان تتصرف بصيت الغير او تسامح بالحق الذى لهُ بالّا تلحقهُ فضيحةٌ . وان لحقتهُ فلتُصدّ . كفضيحة الراهب مثلاً التى تتصل الى كل رهبنته الخ * ثانياً اذا كان صيتك ضرورياً لتمام وظيفتك . ما لم تتنزل عن وظيفتك . او اذك تصلح صيتك امام الغير على غير نوعٍ . لان المرؤسين لهم حقٌ على ان تكمّل وظيفتك نحوهم بكل استقامةٍ وفايدةٍ . وان يزول المانع الصادر من قبل فضيحتك * ثالثاً اذا صدر من قبل فضيحتك ضررٌ للاخرين . لان الثالب يلتزم شرعاً بصدّ هذا الضرر المسبب منهُ ظلماً . ويلتزم ايضاً بازالة فضيحتك امام الغير وباصلاح الاضرارة الصادر من قبلها . اذا لم تُصدّ على غير نوعٍ .

* ثانياً يعفى من ذلك . اذا الصيت اُصلح من جهة اُخرى . مثلاً بحكم القاضى . او بتبيان الشى جلياً . او بواسطة الشهود . وغير ذلك . لانهُ حينيذٍ يكون قد اندفع كل الضرر الحاصل . ولا يبقى شئٌ للردّ . مثلاً كمَن يجد صدفةً فرسهُ المسروقة . و يمكن القاضى ان يحكم على الثالب بوفاء ما . وبدراهم ايضاً قصاصاً عن الذنب . ولكن اذا

لم

لم يُشكَ امام القاضى . فيلتزم فقط بان يفى بواسطة علامات التوجع وطلب الغفران . او بتقدمة اكرامٍ ما حسب مقام الشخص لاجل الحزن والفضيحة الواصلة للمثلوب حتى تزول . وذلك اذا استبان انهُ يريد هذا النوع من الوفاء . اما الاضرار الصادرة من قبل الفضيحة فى باقى الارزاق فيجب تعويضها دايماً . ولكن الثالب يلتزم دايمًا بردّ العرض . ولوان المثلوب قد اخلّ بواسطة الحكم الشرعى . لانهُ بواسطة هذا الحكم لم يُردّ الصيت بالكفاية امام الجميع . لان كثيرين ربما يظنون . بل ويمكنهم ان يظنوا بان المثلوب قد اخلّ لعدم تاكيد الذنب لالبطلانه *

* ثالثًا يعفى من ذلك اذا كان الردّ غير ممكن . اذ لا احد يلتزم بالغير الممكن كقول الناموس *

* رابعًا اذا لم تحصل فضيحةٌ بالكلية من قبل الثلب . مثلاً اذا السامعون كانوا قد عرفوا سابقًا ما انت تحدّثهم به وقتيذٍ . او انهم لم يصدقوهُ . لانهُ حينيذٍ لايحدث ضررٌ البتة . ولهذا لايلزم الردّ بالكلية . ولكن اذا فضيحة القريب قد زادت بواسطة كلامك . او ان السامعين اتصلوا لان يحكموا فى القريب شرًا . وسابقًا لم يكن عندهم الاتوهمٌ فقط . فتلتزم بالردّ . لانك تكون حينيذٍ قد صرت علة هذه الزيادة والضرر ظلمًا *

* خامسًا اذا كان الردّ لاتمكن صيرورتهُ بدون خطر حيوة الثالب . التى حسب راى الفهما تسمو جدًا على صيت المثلوب . اذ لايوجد الزامُ الردّ مع الضرر الاعظم جدًا نظرًا الى كل الظروف . ولا يكون حينيذٍ حصل للمثلوب ظلمًا . ولكن اذا كان من قبل

تلبك

تلبك عتيدًا ان يفاجي المثلوب . او الاخرين ضررٌ عظيمٌ في الروحيات او خطر الحيوة . او شكٌ عظيمٌ . او ضررٌ ثقيلٌ مشتهرٌ . فتلتزم حينيذٍ بردّ العرض ولو بخطر حياتك . لان هذا الضرر يساوي او ربما انهُ يفوق ايضًا ضرر حيوة الثالب . وكذلك قل اذا كان ضرر الصيت او ضرر الخيرات الاخر عظيمًا . او ربما يُعتبر من قبل الظروف بمقدار ضرر الحيوة نفسها . لان كلًّا يلتزم باصلاح الضرر المسبب منهُ مع ضررهِ المساوي او اعظم قليلًا . وباولى نوعٍ يجب على الواحد ان يردّ الصيت مع ضرر كل ارزاقهِ ✿

* سادسًا حسب راى كثيرين انك لاتلتزم بالردّ . اذا الذنب الحقيقي المخفي الذي حدّثت بهِ للغير . قد صار من جهةٍ اخرى عادلةٍ مشتهرًا . والمثلوب فقد خسر بهِ حقهُ على صيتهِ ✿

* سابعًا اذا الفضيحة كانت قد انتست بالكلية . ولم يكن من ثمّ خطرٌ لرجوعها . لان الفضيحة حينيذٍ قد انتسخت والضرر فقد زال . ولكن اذا رجعت فيما بعد فيرتدّ حينيذٍ الالزام بالردّ . ولكن اذا كان خطرٌ بان هذه الفضيحة سترجع حينًا ما . كما يحدث احيانًا لان البشر بعض الاحيان بسهولةٍ يفطنون بما قد نسيوهُ . فالثالب يلتزم بالوفاء لاجل هذا الخطر . وذلك باكرامهِ ومديحهِ للمثلوب وبالرجوع بقولهِ اذا كان الذنب كذبًا .

* السوال الثامن عشر في هل انهُ في ردّ الصيت يمكن ان تصير المكافاة

* اجيب اولًا انهُ لخطاءٍ مميتٍ ضدّ العدل هو اتهام الثالب بذنبٍ كاذبٍ . ان كان في الحكم او خارجًا عنهُ . وذلك لحفظ برارتهِ وحسن

صيته .

صيته . وهذا رايٌ عامٌ كقول ديلوكو * اولاً لانها واسطةٌ رديةٌ بذاتها ومحرّمةٌ بهذه الوصية ✿ لاتشهد بالزور ✿ متى ، * وهو كذبٌ مضرٌ وموذىٌ فى امرٍ عظيمٍ . لان كلاًّ لهُ حقٌ بالاّ يُنسب اليهِ ذنبٌ كاذبٌ لاجل اىّ علةٍ كانت . ولهذا مجمع اريلاتينسى الاول والثانى . وغير مجامع اخر يامرون بان يُحرموا بالعموم اوليك الذين ينسبون للغير ذنبًا كاذبًا * ثانيًا لان انوشانسيوس الحادى عشر قد حرم هاتين المقولتين . وهنّ الثالثة والاربعين ✿ ومن ثمّ فليس هو الاّ خطاءً عرضيًا بان يُنسب للثالب ذنبًا كاذبًا ليصون ذاتهُ من السلطان العظيم الموذى لهُ ✿ الرابعة والاربعين ✿ انهُ لراىٌ امينٌ هو بانهُ لايخطى خطاءً مميتًا من ينسب للغير ذنبًا كاذبًا لكى يحامى عن برّهِ . واذا لم يكن هذا الراى امينًا فربما لا يوجد فى اللاهوت راىٌ امينٌ ✿

* اجيب ثانيًا انهُ لايجوز ابدًا ثلب الثالب ولو كان باشهار ذنبٍ حقيقىٍّ وذلك مكافاةً عن الفضيحة السابقة فقط . وهذا راىٌ عامٌ . لانهُ لايجوز بالسلطان الخصوصى بان يُستعمل الانتقام ويُجازا الشرّ بالشرّ . كقول بطرس الرسول * ٣ * لاتكافوا عوض الشرّ شرًّا او عوض السب سبًا . بل بالعكس باركوا . لانكم لهذا دُعيتم لترثوا بركةً لان من يوثر ان يحب الحيوة ويرى ايامًا صالحةً فليكفف لسانهُ عن الشر . وشفتيهِ من ان يتكلما غشًا . وليجنح عن الشر ويعمل الخير وليطلب السلامة وليحاضر وراها ✿ وهذا على الحقيقة فهو انتقامٌ

اذا

اذا الواحد بسلطانه الخصوصيّ اوصل ضررًا . الذي لايمنع ضرره ولايعوّض ما قد أُخذ منهُ. فكما انهُ بواسطة فضيحة الغير لاتنمسح فضيحتك. هكذا لايجوز لك بان تحرق بيت منُ احرق بيتك. ومن ثمّ فالذين يتهمون بعضهم بعضًا يلتزمون باصلاح صيت بعضهم بعضًا ما لم يتسامحوا. كما يتفق اذا كانت الفضيحة متساوية *

* اجيب ثالثًا اذا احدٌ ثلبك ظلمًا فحسب الراى العام يمكنك ان تشهر نقيصتهُ او ذنبهُ الحقيقيّ الخفي لكي تفسد شهادتهُ . اى انهُ سابقًا قد انشهر كاذبًا وغير ذلك. بشرط ان يكون هذا الاشهار مفيدًا وضروريًا لصيانة صيتك . والاّ تحدث لهُ فضيحةٌ اعظم من التي اوصلها لك ظلمًا * اولاً لان كلاً لهُ حقٌ على حفظ صيته الذي يوثر الاخران بعدمهُ اياهُ ظلمًا . ولا يحدث لذاك من هذا ظلمٌ . لانهُ يقتسر المثلوب لاستعمال هذه الواسطة * ثانيًا فكما انهُ يمكنك ان تكشف ذنب الغير لكي تصدّ ضررًا عظيمًا يلحقك او يلحق القريب . فكم بالاحرى يمكنك هذا لكي تصدّ الضرر المفاجيك ظلمًا من قبل المذنب نفسه . ولكن محاماة الصيت الغير المرتبة فهي غيرجايزة . مثلاً ان تسبب للغير فضيحةً عظيمةً لكي تدفع فضيحتك الزهيدة . لانهُ يصدر حينيذ عدم المساواه. ولذلك يجب صدّ الظلم . ولكن اذا كان اشهار ذنب الغير ليس ضروريًا لحماية صيتك . اما لانهُ يمكنك بان تصونهُ على غيرنوع . مثلاً بواسطة الشهود او القسم الخ . او لان هذا الاشهار هو غير مفيد لحمايتك . فبكشفك اياهُ تخطى ضدّ العدل وتلتزم بالردّ .

لان له حقٌّ على صيته متى لم تكن فضيحته غير ضرورية لازالة فضيحتك المسببة لك منه ظلمًا. ويتعطّل صيت القريب بدون علة موجبة الذى يكون من ثم شرًا ذاتيًا وانتقامًا محضًا. كقول سنكيس ومولينا وديلوكو وليسيوس الزاعمين انه الراى الاعمّ.

* اجيب رابعًا اذا اثنان ثلبا بعضهما بعضًا وفضيحة الاثنين كانت متساويةً. فاذا الواحد لم يشاء ان يصلح صيت الاخر. فالثانى كقول كثيرين لايلتزم بالردّ. بشرط الّا تتصل فضيحة الاول الى الاخرين. ويتاكد ذلك من الفصل الاخير عن الفسق. حيث قيل ۞ اذا الذنوب كانت متساويةً فتزول بمكافاة متبادلة ۞ لان الحقوق اذا كانت متساويةً فى الاشياء الزمنية. والاخر لم يشاء ان يعطيك حقك. اويفيك مالك عليه. ولا انت تلتزم بان تدفع له ما انت ملزوم به له. وذلك لانها محاماةٌ لحقك ومكافاةٌ عن خير واجب لك. فالصيت هو خيرٌ زمنىٌ ونحن اربابه. ولهذا يمكن الاثنان ان يسامح الواحد الاخر بردّ الصيت لاجل تساوى الفضيحة. ولكن الذى تقدم بالثلب فيلتزم باصلاح هذا التعدى من الفضيحة وبخلاف ذلك لا يصير التساوى. وكذلك اذا الاخر اراد ان يردّ لك وانت لم تشاء ان تفعل معه ذلك فانك تخطى خطاءً عظيمًا ضدّ العدل. لانك تكون علة الضرر الواصل لهذا ظلمًا. بما ان فضيحتك تزيل فضيحته.

* السوال التاسع عشر فى هل ان مَن لايمكنه ازالة الفضيحة الصادرة منه ظلمًا. يلتزم ان يعوّضها بدراهم *

اجيب

* اجيب ان كثيرين ينكرون ذلك بما ان خيرات الدرجة الاعلى لايمكن تعويضها بخيرات الدرجة الادنى . ولذلك يحصل العجز عن الردّ. لانهم يقولون بان العدل البدلي الذى يتجه الى المساواه ويبتغيها لايلزم بالردّ الّا اذا امكن ان يُردّ الشى المسلوب اما بذاته اما بما يساويه اقلهُ على نوع ما. ولكن بما ان الصيت هو خيرُ الدرجة الاعلى فلا يمكن تعويضهُ بدراهم على الاستواء او على نوع ما . والّا لامكن بان خير الدرجة الادنى يساوى لاجل كثرته خير الدرجة الاعلى على خط الاستواء. وان الدراهم تساوى الصيت بالتمام . ضدّ قول الحكيم امثال * ٢١ * الصيت الصالح افضل من غنايم كثيرة. ومن ثَمّ فان الصيت لا يعادلهُ ثمنٌ ولايُقاس بثمن ولا يوازيه ثمنٌ . ولكن اخرون يعلّمون مع القديس توما على راى ايمن . بان هذا يلتزم بان يعوّض بدراهم او باسعافات صالحة يقدمها عن المثلوب اوعلى نوع اخر حسب حكم ذوى الفطنة . لاجل هذه الاسباب عينها التى لاجلها يقولون. ان الدراهم يجب ان تُعطى بدل ضرر الحيوة والاعضاء . ويقرّ بذلك ليسيوس بان الثالب يلتزم لاجل الانصاف والمحبة بان يعوّض عن الفضيحة بمال اذا كان المفضوح فقيرًا ويستبين انهُ بخلاف ذلك لايترك الحزن . والثالب كان غنيًا . فكما انهُ لاجل القرابة . اولاجل قبول احسان ما فيلزمنى وصية المحبة نحو ذا اكثر من ذاك. هكذا لاجل ضرر اوصلتهُ لاخر فالعزم لهُ باكثر. ولكن يلوح لى بان هذا هو الزام العدل . لانهُ من قبل العدل يجب ان يُزال الحزن المسبب ظلمًا . وفى هذا

الموضع

الموضع فالدراهم هى واسطةٌ وحيدةٌ قادرةٌ ان تزيل هذا . ثم ان الجميع يتفقون على ان الثالب اذا الزم بحكم القاضى على الوفاء بدراهم . فيلتزم حينيذٍ بدفعها شرعًا . لانهُ اذا حصلت هذه الاهانة فالقاضى لهُ حقٌ بان يلزمهُ بهذا الوفاء قصاصًا عن الذنب. وان يهب المثلوب حقًا عليه ولو ان الصيت قد أُصلح. لان القاضى يقدر بحسب الذنب ان يعاقب الذنوب . وبعد اصلاح الضرر ايضًا . وكلٌ يلتزم بان يطيع الحكم الشرعى . هكذا اذا الثالب وعد المثلوب بشىءٍ ما من المال فيلتزم شرعًا بان يدفعهُ لهُ . لان هذا الشرط هو شرعىٌ. بما ان المثلوب يمكنهُ ان يطلب جزًا ما من المال لكى يتنزّل عن حقهِ بالاّ يشتكى على الثالب وبهذا يحصل على الوفاء والردّ بما انهُ شىٌ ممكنٌ. والموافقة الشرعية تلزم شرعًا .

* السوال العشرون فى هل ان الكرامة المعطّلة بواسطة الاهانة يجب ان تُردّ وعلى اىُ نوع .

* اجيب اولاً ان مَن ينقّص كرامة الغير ظلمًا . اما امام الاخرين اما امامهُ وحدهُ. فحسب الراى العام يلتزم بالردّ لانهُ صنع اهانةً ضدّ العدل البدلى . والاهانة تولد نقص المقام وغمًّا وحزنًا. الذين يجب ذفعهما بواسطة الوفاء . لانهُ حسب الاعتبار البشرى ينقص المقام ويُزدرى بهِ بواسطة الاهانة . لانك اذا اهنت واحدًا فانك تنقّص قيمتهُ وتصيّرهُ محتقرًا مهانًا بقدر امكانك . ولهذا مَن يقدم سبب غيظٍ للقريب فيلتزم بقدر امكانهِ بان يسالمهُ ويصالحهُ. كقولهِ تعالى . متى * ٥ ٥٥ مَن قال لاخيهِ يااحمق فيستحق نار جهنم

فاذا

فاذا قدمت قربانك على المذبح وذكرت هناك بان اخاك حاقدٌ عليك. فاترك قربانك هناك واذهب صالح اخاك. وكن متفقاً مع خصمك حالاً الخ ۞ فاذا تنقّصت الكرامة امام الاخرين فيلزم اصلاحها امام جميعهم. والّا الكرامة المسلوبة ظلماً لا تُردّ بالتمام. ولكن اذا المُهان انتقم من المُهين. مثلاً اذا ضربهُ وهو احتمل ذلك فكقول ديلوكو لا يلزم الى وفاء اخر عن الكرامة. مالم يكن المُهان اشرف جداً. لانهُ عوض الوفاء قد اخذ الانتقام بذاته. ولان الاخر لم يقابلهُ بالانتقام فيستبين انه قد عرف ذنبهُ وانهُ يأكّد اعتبارهُ للمُهان. فمع ذلك يجب ان يصير اصلاحٌ اخر للكرامة امام الذين شاهدوا الاهانة. ولم يصل اليهم خبر الانتقام.

* اجيب ثانياً بانهُ اذا صدر ثلبٌ مع الاهانة او شيٌ اخر نتج منهُ ضررٌ ما. فيجب حينئذٍ ان يُصلح الصيت والضرر ايضاً لان المُهين هو علتهما ظلماً.

* اجيب ثالثاً انهُ يجب ان يُستعمل ذلك الوفاء الذي يلوح لذوي الفطنة. مع النظر الى جميع الظروف. والى مقام شخص المُهين والمُهان وعظمة الاهانة الخ. انهُ كافٍ لردّ الكرامة المسلوبة. لان العدل يلزم بالوفاء المساوي للاهانة الخ. ويُعيّن الوفاء على انواعٍ اخر. اي بتقدمة الكرامة خارجاً. والتسليم بكل محبة وتوقيرٍ. والعزيمة الى الولايم. وتعيين موضعٍ جليلٍ فيما بين المدعوين. واظهار التوجّع وطلب الغفران. وغير اشاراتٍ اخر من التواضع والاعتبار نحو المُهان الخ. ولكن بالنادر يلتزم الروسا بان يطلبوا غفراناً

غفرانًا من مروسيهم . وذلك كقول القديس اغستينوس ۞ ليلّا من كثرة التواضع ينثلم سلطان التدبير ۞ ولكن يمكنهم ان يصلحوا الاهانة باظهارهم اعظم قبول . واكثر اكرام . وازيد انعطاف نحو الشخص المهان * اعلم ان اهمال الاكرام الواجب للرؤساء او للمساويين فهو خطاءٌ ليس ضدّ النظام فقط بل ضدّ العدل ايضًا . ولهذا يلزم بوفاء ما . لان هذا الاكرام فهو واجبٌ وترك الاكرام الواجب حيث ومتى كان واجبًا . فهو اهانةٌ ورذالةٌ مضمرةٌ . لان بهذا تُحتقر درجة الرئيس وينقص اكرام المساوى . مثلًا اذا مرّ الرئيس ولم تحنى لهُ راسك مع ان الجميع فعلوا ذلك فيستبين انك تهينهُ بهذا *

* الفصل الخامس *

فى ضرر الخيرات التى تُدعى سعادةً وعن ضرورة الردّ *

* اعلم ان الضرر فى خيرات السعادة يتضمن كل ضرر وفعل او اهمال . الذى بواسطته يحصل للقريب ضررٌ فى هذه الخيرات ظلمًا اما بالسلب . او بالاخذ . او بالمسك . او بالهدم . او بالتعطيل . او باستيفاء مالا يجب . او بعدم وفاء ما يجب لهُ شرعًا . او على اىُ نوع كان . وهذه جميعها تُفهم تحت اسم السرقة على نوع الفساحة . وتُحرّم بهذه الوصية * لا تسرق * ومن مجمع كولونيا ومن التعليم الرومانى . قال القديس اغستينوس ۞ بهذا اوضح جليًا كلما هو غير جايز اخذهُ من مال القريب ۞ وعلى الحقيقة ان ايصال الضرر للقريب على اىُ نوع كان فهو ذات سلب الشى منهُ . لانهُ كما يقول اريستوتاليس ۞ ان الواحد يقبل الضرر فهو نفس ان يكون لهُ اقل

مما

مما يجب ان يكون له ۞ ولهذا كل ما يمكن ان يُقال عن السرقة على نوع الحصر يجب ان يُقال عن كل شيء يصدر ضرراً للقريب .

* السوال الاول في ما هي السرقة والخطف وكيف يتميزان فيما بينهما *

* اجيب اولاً ان السرقة تُفهم على ثلثة انحاء * اولاً بالافراط و هي ما تصير بواسطة كل ضرر ظلمي في خيرات القريب اما فعلاً اما اهمالاً * ثانيًا بالفساحة وهي ما تصير بواسطة كل اخذ ظلمي لمال القريب ان كمل ذلك بغش او بعهد نفاقيّ اما خفيًا كما يحدث في السرقة على نوع الحصر. اما قهرًا كما يحدث في الخطف * ثالثًا السرقة اذا فُهمت بالحصر فهي سلبُ مال الغير ظلمًا غصبًا عن صاحبه او مالكه الشرعيّ . فتُقال اولاً سلبًا ويُفهم بذلك مسك الشي واخذهُ واستوقافهُ . لان الاخذ واستوقاف الماخوذ يستبين ادبيًا انهُ ذات الفعل نفسه . لان من يستوقف مال الغير ظلمًا ولو ان اخذهُ كان سابقًا جايزًا له . فيصير له حالاً كانه قد اخذهُ ظلمًا . لان اعاقة ما هو واجبٌ للغير فلهُ علة الضرر نفسه . الذي للاخذ ظلمًا . ولهذا كما يقول القديس توما ان ضمن الاخذ ظلمًا يُفهم الاستوقاف ظلمًا * ثانيًا تُقال خفيًا اي لانها تصير بدون معرفة صاحب الشي . او اقلهُ ان يقصد الواحد فعلها بدون معرفة صاحبها وبدون اغتصاب *

* ثالثًا تُدعى شيًا وبهذا الاسم تفهم اللاهوتيون ليس الاشياء الجسدية

الجسدية والمنتقلة فقط . بل والاشياء الثابتة والحقوق ايضاً . كالحكورة والخدم والاستعمال والتملك *

* رابعًا غصبًا عن صاحبه او بدون رضاء صاحبه اقله المفترض بفطنة . لانهُ اذا احدٌ اخذ شيًا وافتكر بالصواب انهُ لو طلبهُ من صاحبه لكان وهبهُ اياهُ . ولم يطلبهُ . فلا يُدعى سارقًا . كما قيل في الناموس . وان كان هذا غير محقق فيكون وقتيذ صاحبهُ مغتصبًا . اذ هو امرٌ واضحٌ بان لا احدٌ يروم بان يُسلب مالهُ منهُ *

* خامسًا صوابيًا . لان صاحبهُ يجب ان يكون بالصواب مغتصبًا . ولهذا منُ يكون في الضرورة الكلية وياخذ سرًا شيًا يحتاجهُ لحفظ حياته . وبخلاف ذلك لا يمكنهُ الحصول عليه فليس هو بسارق *

* سادسًا او مقتنيه . او مالكهُ لان السرقة تحدث متى اخذ الشي غصبًا عمّن يقتنيه او يمتلكهُ شرعًا كالضامن والمستقرض الخ * كقول الناموس . لانهُ حينيذ يُسلب الاستعمال والاقتناء والطمانينة التي لهُ في هذا الشي *

* اجيب ثانيًا الخطف هو اختلاسُ مال الغير ظلمًا وغصبًا . او انهُ يتم في حضور صاحب الشي او مالكه الشرعي قهرًا عنـهُ . ويختلف نوعًا عن السرقة . لانهُ يزيد على شر السرقة شرًا اخر من الاهانة ضدّ كرامة القريب . لانهُ يلحق به اغتصابًا في خبراته . وهو نوعٌ ما من الاحتقار والاهانة . ولهذا فالخطف هو خطاءٌ اعظم من السرقة . بل انهُ يمكن ان الواحد يخطي خطاءً مميتًا من نوع

الاهانة

الاهانة ولو ان الشي المختلس هو مادة سرقة عرضية. مثلًا كمن يخطف غصبًا عن الريس. او عن شخص معتبر جدًا شيًا زهيدًا. ويذنب بخطية الخطف من يختلس شيًا ما من اخر بواسطة الخوف والتهديد. مثلًا اذا خادم الحكم اوغيرهُ من المغتصبين طلبوا شيًا غير واجب من اخرين. ولاجل الخوف لم ينكروهُ عليهم. فتكون هذه خطية التهديد. لانهم اغتصبوهم مع انهم في الباطن كانوا غير راضين. وفي الخارج لم يتجاسروا ان ينكروهُ عليهم *

* السوال الثاني في كيف تتجزى السرقة *

* اجيب انها تُقسم الى بسيطة ومكيفة. التي حسب الشرايع تستحق اعظم قصاص. وهي على اربعة انواع. اولها السرقة النفاقية وهي سرقة شي مكرس او عالمي من مكان مكرس * ثانيًا سرقة الجزية اي سرقة ما يُنسب للحشر او الخزنة العامة * ثالثًا سرقة السلب وهي سلب عبد الغير او سلب الانسان الحر * رابعًا سرقة السبي. وهي استباء قطعان الغير *

* السوال الثالث في اي خطية هي السرقة والمضرة ظلمًا والخطف ايضًا *

* اجيب انها خطايا مميتة من ذاتها. وهذا راي عام. يتاكد ذلك من قول الرسول الى اهل قرنتية ٥، ٦ اما قد علمتم ان الظالمين لا يرثون ملك الله. لا تضلّوا لا اللصوص ولا الخطفة يرثون ملك الله * ثانيًا لانهُ يحصل ضررٌ للقريب بدون علة موجبة او سلطان شرعي وهذا فهو ضد المحبة والعدل. وهاتين الفضيلتين تلزمان

تحت

تحت الخطاء المميت فى امر ثقيل. كقول تعليم المجمع التريدنتينى ۞ بما ان السرقة هى شرٌ عظيمٌ كما يتضح ذلك جليًا من الطبيعة ذاتها والعقل النطقى نفسه. وهي ضد العدل الذى يهب لكلٍ حقهُ. قلتُ من ذاتها. لان السرقة يمكن ان تكون خطاء عرضيًا لاجل صغر المادة. لان بواسطة سرقة شيء زهيد يحصل للقريب ضررٌ زهيدٌ. ما لم ينتج من ذلك ضررٌ اخر *

* السوال الرابع فى ما هى الكمية التى تُطلب لكى تصير السرقة او الاضرار الاخر فى الاشياء الخارجة خطاء مميتًا *

* اعلم اولًا ان سرقة شيء خفيفٍ يمكن ان تصير خطاء مميتًا بالعرض نظرًا الى الضرر الناتج والربح المعطّل. مثلًا اذا سرقتَ من الخياط ابرةً. التى لا يمكنهُ الحصول على غيرها. ولهذا تعطّل يومًا ام يومين عن شغله. فتخطى حينيذٍ خطاء مميتًا. لا خطية السرقة على نوع التدقيق. لانك لم تسرق شيًا معتبرًا. بل خطية الضرر ظلمًا العادم التسمية الخصوصية. لانك بسرقتك الابرة قد صرت علة ضررٍ عظيمٍ للخياط. وهو خطاءٌ مميتٌ ضدّ العدل ايصال ضررًا عظيمًا للقريب بدون سببٍ موجب * ثانيًا نظرًا الى الشك. مثلًا اذا عرفت بان الاخر لعتيدٌ ان يجدف لأجل هذه السرقة. بما انهُ خطاءٌ مميتٌ ان تفعل بدون علة داعيةٍ شيًا. الذى لاجلهِ تعرف بان الغير سوف يخطى خطاء مميتًا * ثالثًا نظرًا الى الغم الشديد الذى يحصل لصاحب الشى الزهيد المسروق لاجل تعلقه به. لانك حينيذٍ تخطى خطاء عظيمًا اقلهُ ضدّ المحبة. التى نلتزم من قبلها

بان

بان نصدّ ضرر القريب العظيم اذا امكننا ذلك بسهولة. ولو انهُ كان عتيدًا ان يحدث على غير العادة * ولكن يُسال هنا عمّا هى كمية المادة. التى تصيّر الخطيه مميتةً مع نفى كل شىء اخر *

* اعلم ثانيًا ان الكمية التى بذاتها تصيّر الخطية مميتةً فى السرقة وفى اىْ ضرر كان ظلمًا . فيجب ان تكون ثقيلةً.اما على الاطلاق اما بالاضافة . لان سرقة الشى الزهيد . كالدرهم مثلاً . فلا يمكن ان يكون بذاته خطاءً مميتًا. بما انهُ ضررٌ خفيفٌ للقريب . وشرٌ زهيدٌ . اما الكمية الثقيلة مطلقًا فهي التى تكون معتبرةً بذاتها . ونظرًا الى الجميع . وتصدر فايدةً عظيمةً . ومن ثمَّ فان سرقتها تعدم فايدةً عظيمةً. وهكذا يحدث ضررٌ عظيمٌ. وبالنتيجة تصيّر صاحب الشى مغتصبًا فى الغاية . والكمية الثقيلة بالاضافة . فهي التى تكون معتبرةً نظرًا الى الصنعة.ومقام الشخص.واحتياجاته.مع النظر الى كل الظروف . فهكذا الكمية الخفيفة نظرًا الى الغنى.فتكون ثقيلةً نظرًا الى الفقير. لاجل بؤسه .كقوله تعالى عن الارملة المسكينة التى اعطت فلسين. فنظرًا الى فقرها فقد اعطت اكثر من الاغنياء الذين كانوا يعطون من فضلاتهم *

* اجيب ان الكمية الثقيلة مطلقًا.والكافية للخطاء المميت نظرًا الى الجميع حتى الملوك فهي التى توازى ستين من الفضة التى هى غرش ونصف. لان هذا المقدار بحسب ذاته فهو معتبرٌ.ويصدر فايدةً معتبرةً.ولا هو خفيفٌ نظرًا الى الملك ايضًا. ان امعنّا النظر فى كل لوازمه. اذ هذا لايفيده قليلاً للقيام بها . لانهُ يقدر ان يعول بها

بعضًا

بعضًا من الجنود الذين يضعون ذاتهم عنه . او ان يعول جندي واحد اياما كثيرة . ومن ثم فبما ان هذا الثمن نظرًا الى الاستعمال البشري فهو عظيم بذاته ولا يجب ان يحتقر . وضرره يستبين عظيما نظرًا الى كل ولو كان غنيا . الذي يعدم التصرف بارزاقه المعتبرة بذاتها حسب ارادته الخصوصية . وهذا الثمن فهو ضرر معتبر بذاته ونظرًا الى الرزق المسروق ايضا . وزد على ذلك بان هذه السرقه اذا لم تحرم في الغاية لحصل سبب لكثيرين لان يفعلوها . ولننتج من ذلك ضرر عظيم للحكام . بل ان كثيرين من المعلمين يعينون للخطية المميتة اقل كمية ونظرًا الى الاغنياء ايضا . اما الكمية الثقيلة نظرًا الى حالة الاشخاص . والكافية للخطاء المميت . فهي على اربعة انحاء وذلك نظرًا الى الغني فهي ستون فضه . ونظرًا الى المتوسطين اربعون فضه . ونظرًا الى الصنايعية اربعة وعشرون فضه . اوما يكفي لاجرتهم يومًا تامًا . ونظرًا الى الفقراء اثنتى عشرة فضه اوما يكفي لمعاشه يومًا كاملًا . لان هذا المقدار نظرًا الى كل واحد يستبين معتبرًا على الحقيقة . ويلوح ان كل واحد مظلوم في الغاية . بما ان هذا المقدار نظرًا الى كل فهو ثمن تعب ليس بزهيد . ويكفي لمعيشته يومًا تامًا . ولا يفيد هم قليلًا . وخسارته تكون لهم ضررًا عظيما . والحال ان المعيشة اليومية حسب اعتبار الجمهور فهي شيء معتبر . فاذا الكمية الضرورية لها فهي شيء معتبر * اعلم انه بما ان مادة السرقة المميتة لا يمكن ان تحد بالعددية . ولكن ادبيا فقط . فمن يسرق من الملك عدا ذاك المقدار المعين درهمًا ام درهمين فيستبين انه يخطى خطاء

هينا

مميتًا لان القليل في الادبيات يُحسب لاشى. وبالنتيجة ان الاشياء التى تختلف قليلاً فتُعد انها لا تختلف بالكلية .

* السوال الخامس فى متى يحصل الخطاءُ المميت من قبل السرقة الزهيدة .

* اجيب اولاً مع الراى العام ان مَن بواسطة السرقات الزهيدة المفعولة مع واحدٍ او مع كثيرين يقصد ان يحصل على الكمية المعتبرة فانهُ يخطى بهذا القصد خطاءً مميتًا . لان ارادة سرقة الشى المعتبر وايصال الضرر المعتبر فهى خطاءٌ مميتٌ . لانها ارادة الخطاء المميت . وفعل الارادة يقتبس كل شر الموضوع . وكل سرقةٍ زهيدةٍ ايضًا صادرةٍ من تلك النية . لانهُ كل مرة يسرق شيًا زهيدًا فبواسطة نيتهِ الردية يسرق شيًا معتبرًا . لان ما يصير بنيّة الخطاء المميت . ولو كان فى ذاتهِ خفيفًا . فهو خطاءٌ مميتٌ . لان الفعل المامور من الارادة يقتبس شرّ الفعل الباطن الذى يامرهُ . لانهُ يقيم معهُ فعلاً واحدًا ادبيًا تامًا . وهو كالهُ . ومع افتراض هذه النيّة فتلك السرقات الكثيرة المفعولة بتواصلٍ فهي سرقةٌ واحدةٌ ادبيًا لانها تصدر عن قصدٍ واحدٍ فعّالٍ غير منقطعٍ بل انهُ متواصلٌ بالقوة . ولكن اذا فعلت بتقاطعٍ فحينيذٍ تتكاثر ادبيًا افعال الارادة الشريرة . وهكذا يخطى خطاءً مميتًا مَن سرق مرةً واحدةً شيًا زهيدًا بقصد انهُ يسرق شيًا عظيمًا . ان تيسر لهُ ذلك . بما ان لهُ نيّة السرقة المميتية .

* اجيب ثانيًا ان مَن يسرق مرارًا كثيرةً شيًا زهيدًا بدون قصد

قصد انهُ يسرق شيًا معتبرًا. ولكن لاجل الفرصة الحاصلة لهُ سرق بالتتابع كمية معتبرةً. او انهُ من ثمَّ سبَّب ضررًا معتبرًا قليلاً قليلاً بالتبعية. فيخطى خطاءً مميتًا بتلك السرقة الاخيرة. او بضرر الشى الذى هو بذاته خفيفٌ. متى انتبه انهُ بذلك يكمّل كمّيةً معتبرةً. وهذا راىٌ عامٌ. يتاكّد ذلك * اولاً لانهُ لم يبتدى هذا بان يمسك مال الغير بمقدار معتبرٍ فقط. كما يعلم جمهور المعلمين. بل لسبب هذا الاخذ نفسهِ كما يعلّم اكثر المعلمين . لانهُ حينيذٍ ياخذ بمعرفةٍ حتى الى الكمّيّة المعتبرة. و بهذا الاخذ الاخير يسبّب ضررًا معتبرًا * ثانيًا منُ يوثر ان يضع تمام ضرر القريب المعتبر . فبهذا نفسهِ يروم ضرر القريب المعتبر. والحال ان منُ يوثر ضرر القريب المعتبر فانهُ يخطى خطاءً مميتاً. فاذاً الخ. ولكن اذا واحدٌ بعشرة سرقاتٍ زهيدةٍ قد سرق تسعة فضه من صانعٍ. وعرف بانهُ ان سرق ثلثةً اخر فتصير الكمّيّة معتبرةً والضرر عظيمًا نظرًا اليه . وبما انهُ اراد ان يسرق ثلثةً اخر . فاراد اقلهُ مضمرًا. بان الكمّية التى سرقها تكون ايضًا معتبرةً. والضرر الذى سبّبهُ يكون عظيمًا. والحال ان منُ يريد هذه جميعها فانهُ يخطى خطاءً مميتًا * ثالثًا ولو ان هذه السرقة الاخيرة هى بذاتها زهيدةٌ ولكن بما انها تتحد مع السرقات الاخر السابقة ادبيًا. فتكمّل سرقة شىٍ عظيمٍ. وعلى الحقيقة فهى ثقيلةٌ وبالنتيجة مميتةٌ. كما ان مسك الجزء الاخير ولو كان بذاته زهيدًا . ولكن بما انهُ يكمّل مسكًا ثقيلاً مع مسك باقى الاشياء الماخوذة سابقًا. فهو مسكٌ ثقيلٌ وخطاءٌ مميتٌ ايضًا . ولو ان تلك السرقات السابقة الخفيفة لم تتحد ادبيًا مع هذه

الاخيرة نظرًا الى الخطية. ولكنها تتحد نظرًا الى المادة والضرر المسبّب. وذلك لان هذه المواد الكثيرة الزهيدة والاضرار الجمة الخفيفة تتحد فيما بينها ادبيًا وتقيم شيًا عظيمًا. و يلوح انك قد اردت كل هذه المادة الثقيلة بالسرقة الاخيرة. التى تمّت بها لانك اردت بواسطتها ان تمسك ظلمًا موادًا كثيرةً خفيفةً. والان تاخذ مادةً اخرى عدا تلك السابقة لتصوّر شيًا عظيمًا. وهكذا تريد كل هذه باسرها مجموعةً ومتحدةً معًا وبواسطتها تسبب ضررًا عظيمًا للقريب وكذلك العبد والعبدة يخطيان خطاءً مميتًا و يلتزمان بالردّ لساداتهم ان كانا قد سرقا مرارًا كثيرةً اشياءً زهيدةً. ولو كانت للاكل والشرب. لانها قد صارة مادةً كافيةً للخطاء المميت. ولو انهُ حسب راى كثيرين تُطلب مادةٌ اعظم فى الماكل والمشرب المستعمل منهم مما فى الاشياء التى يهبونها. وهكذا قل عن الاولاد. ولو انه نحو هولاء معلمون كثيرون يطلبون اعظم مادة. مما نحو العبيد. لانهم يقولون. بانهُ يحصل للاباء اقل ظلمًا. بل انهُ كقول سنكيس وديلوكو وغيرهم كثيرين. بان كل مادة خفيفة بعد كمال المادة. فهي خطاءٌ مميتٌ ايضًا. لان كل مرة توجد ارادةٌ اقلهُ مضمرًا لفعل ضرر ثقيل. الذى يزيد المادة حقًا. وكل دفعة تكمل هذه الارادة الردية نحو المادة الثقيلة. مرةً بمسكه واخرى بزيادته شيًا جديدًا. وبالنتيجة ان كل سرقة تابعة فهي كمال هذه الارادة الردية.

* اجيب ثالثًا ان من بواسطة سرقات كثيرة زهيدة يصنع مادةً معتبرةً بحسب الراى العام يلتزم تحت الخطاء المميت بان يردّ بسرعة عاجلًا والّا

والّا لاعاق مال الغير اوما يجب له ظلمًا. وثلم حقه ايضًا فى امر ثقيل. ولهذا انوشانسيوس الحادى عشر قد حرم هذه المقولة ۞ ان الواحد لايلتزم تحت القصاص بالخطاء المميت بان يردّ ما قد سرقه بسرقات زهيدة ولو كان مجموعها عظيمًا ۞

* اجيب رابعًا ان هذا التعليم عن السرقات الزهيدة فهو حقيقى. ولو انها حدثت لاناس مختلفين. الذين اذا اعتُبر كل واحد منهم بمفرده فيلحقه ضررٌ خفيفٌ فقط هكذا. حتى ان كل سرقة من هذه تصير بنية الحصول على شىء معتبر فهى خطيةٌ مميتةٌ وهذا رائ عامٌ * اولًا لانهم مشجوبون فى الغاية على وجه العموم فى الكتاب المقدس اوليك. الذين يستعملون ميزانًا اومقياسًا ناقصًا. ولو انهُ غالبًا يحصل لكل واحد ضررٌ زهيدٌ فقط. ولهذا قيل لايكن لك فى كيس واحد اوزانًا مختلفةً اعظم واصغر. ولا يكون فى بيتك مدٌ كبيرٌ وصغيرٌ لان الله يبغض مَن يعمل هذه. ويرذل كل ظلم ۞ تثنية الاشتراع * ٣٥ ۞ الميزان الغاش مبغوضٌ عند الرب والميزان العادل فهوارادته ۞ امثال * ١١ * ثانيًا لان كلما يصير بنية الخطاء المميت فهو خطاءٌ مميتٌ. لانهُ خطاءٌ مميتٌ هوان يريد الواحد سرقة مال الغير بكمية معتبرة. بما ان هذا هومحرّمٌ فى الغاية والمادة فهى ثقيلةٌ. ثم ان العلة التى تسبب الضرر. فهى مضرةٌ فى الغاية للجنس البشرى. ولهذا يجب ان تكون محرّمةً ايضًا من الناموس الطبيعى. والّا لحصل لكل واحد ضررٌ من الاخر. واعطى سببٌ للتهاون بالصنايع والاعمال المفيدة. لانهُ خارج الخطاء المميت

لامكن

لامكن كل واحد ان يصير غنيًا بواسطة هذه السرقات الخفيفة المفعولة ضدّ كثيرين * ثانيًا ولوان هذه السرقات والاضرار الخفيفة تصير ضدّ كثيرين بدون قصد الحصول على شيٍّ ما معتبر. ولكن لاجل الفرصة فقط . فمع ذلك السرقة الاخيرة. او الضرر الذى هو بذاته خفيفٌ. ولكن بما انهُ يتمم مادةً معتبرةً فهو خطاءٌ مميتٌ. كقول سنكيس وكثيرين معهُ. لانهُ ولوان المادة هى خفيفةٌ نظرًا الى كل واحدٍ من الذين تصير ضدهم السرقة.اذلا يلحق لكل واحدٍ ضررٌ عظيمٌ. فمع ذلك فهي معتبرةٌ نظرًا الى جمهورهم ومجموعهم. فالسارق اذًا بالسرقة الاخيرة المتممة المادة المعتبرة فانهُ يريد ان يوصّل الى ذلك الجمهور اوتلك الكثرة ضررًا معتبرًا. ويريد ان يمسك بل انهُ ماسكٌ مال الغير بكمّيةٍ معتبرةٍ.وكقول ليسيوس انهُ بايصالهِ ضررًا خفيفًا لكثيرين فيكون كانهُ اوصل ضررًا عظيمًا لواحدٍ. لان هذه الاضرار الزهيدة اذا جُمعت معًا فانها تصدر ضررًا عظيمًا لواحدٍ. الذى هو الجمهور. الذى يمكنهُ ان يسعف واحدًا اسعافًا معتبرًا بواسطة هذه الكمّية* ثالثًا انهُ يوجد الزامٌ تحت الخطاء المميت بردّ الماخوذ على هذا النوع حالاً . والاّ لانمسك مال الغير ظلمًا. وتواصل الضرر العظيم المسبب ظلمًا . واذا هذا الردّ لم يتحصّل ان يصير ادبيًا لكل واحدٍ من الذين انسرق منهم ذلك الشى الزهيد. اوالواصل لهم ذلك الضرر الخفيف. اما لعدم المعرفة بهم.اما لاجل صعوبة الامر اكثر مما يقتضيهِ هذا الامر الزهيد. اما لاجل خطر الفضيحة. فحينئذٍ الردّ يجب ان يصير لفقراء جمهور المضرورين او

لفعل اخر صالح مفيد لذاك المكان . لان هذا يستبين انهُ موافق لارادتهم الصالحة . وبخلاف ذلك ان وجد نوعٌ اخر للردّ لهولاء المضرورين او لاكثرهم . مثلًا ان يبيع فيمابعد لاهل تلك المدينة بكيل اكبر او باقل ثمن . لانَ المضرور لهُ حقّ بان يُصلح ضررهُ متى امكن اصلاحهُ .

* اعلم انهُ حسب راى كثيرين بان الخطية المميتة تطلب اعظم مادة فى السرقة الخفيفة الصايرة ضدّ كثيرين . مما فى التى تصير ضدّ واحد . لان الضرر الموزَّع على كثيرين يستبين خفيفًا . بل ان هولاء المعلمين جملةً يطلبون احيانًا اكثر مادة فى السرقات الخفيفة لكى تصير الخطية مميتةً مما فى السرفة الواحدة الثقيلة . لمّا فيمابين تلك السرقات الزهيدة يحصل انقطاعٌ معتبرٌ . لان صاحب الشى لايكون على الحقيقة مظلومًا فى الغاية . والضرر يستبين بانهُ اقل مما لو تُسلب منهُ كل تلك الكميّة معًا . ولهذا يطلبون مادةً اعظم قليلًا فى تلك السرقات الزهيدة لكى تستبين الكميّة معتبرةً نظرًا الى صيرورة الخطية مميتةً . مما فى السرقة الواحدة الثقيلة . ولكن اذا لم يكن الانقطاع معتبرًا فلا تلزم اعظم كميّة لكى تصير المادة ثقيلةً . لانهُ يُوخذ قليلًا قليلًا ما يُوخذ معًا . لانهُ حينيذٍ يكون الاعتبار متساويًا والضرر كذلك *

* السوال السادس فى هل اذا كثيرون اوصلوا ضررًا عظيمًا لواحد بواسطة سرقات خفيفة . فكل واحد يخطى خطاءً مميتًا ويلتزمون بالردّ . ولوان كل واحد اخذ جزًا زهيدًا .

اجيب

* اجيب اولاً انه اذا صدر ذلك بواسطة شورهم او اسعافهم او رضاهم جميعًا فكل واحد يخطى خطاءً مميتًا. ويلتزمون ان يردّوا بالتمام. لان كل واحد يرتضي بالضرر كله. ويساعد على كله ادبيًا. ولهذا اذا جنودٌ كثيرون دخلوا الى كرم بشور واحد او برضاء كامل وصدر من ذلك ضررٌ معتبرٌ فكل جنديّ يخطى خطاءً مميتًا. ويلتزم ان يردّ بالتمام ولو انه قطع عنقودين فقط.

* اجيب ثانيًا انه اذا حدث ذلك صدفةً حتى ان الواحد لا تكون له معرفةٌ بالاخر بل ان كلًّا بمفرده غير متعلقٍ بالاخر قد سبّب ضررًا خفيفًا غير عارفٍ بالضرر الصادر من الاخرين. او العتيد ان يصدر فحينئذٍ لا يخطى احدٌ خطاءً مميتًا. وكلٌّ يلتزم تحت الخطاء العرضي بردّ جزء الضرر الصادر عنه فقط. لان كلًّا منهم لا يكون حينئذٍ علةً طبيعيةً او ادبيةً للضرر الثقيل. ولا يكونون قد ارتضوا بذلك البتة. ولهذا فالضرر الثقيل الصادر من هذه السرقات المفعولة من كل واحدٍ منهم بمفرده فيكون بالصدفة وبدون قصد كل واحدٍ منهم بالكلية.

* اجيب ثالثًا اذا انتبهوا على الضرر العظيم العتيد ان يصدر من تلك السرقات الزهيدة. ومع هذا فاخذ كل واحدٍ جزءًا زهيدًا. ولكن بدون شورٍ او مساعدةٍ عمومية. حتى ان الواحد لم يصر للاخر علة السرقة لا بمثله ولا بتحريضه. فكل واحدٍ يخطى خطاءً عرضيًا فقط. ويلتزم باصلاح الضرر الخفيف الذي سبّبه فقط. لان كل واحدٍ لم يكن علةً طبيعيةً او ادبيةً للضرر الثقيل بل للخفيف فقط. لانه

قد صار سببًا للضرر الخفيف بسرقته. ولم يكن علةً او سببًا لكي يسرق الاخرون . بما انهُ لم يساعد ادبيًا لا بشوره ولا برضاهُ ولا بنوع اخر على الاضرار الصادرة من الاخرين . ولا السرقة الواحدة نظرًا الى معرفة الواحد تتحد مع معرفة الاخرين ادبيًا. لكي تقيم ضررًا واحدًا ثقيلًا ويُحسب على كل واحد بمفرده . ولا كل واحد حينيذ اراد مضمرًا ضررًا ثقيلًا للقريب وارتضى به. لان كل واحد لم يسخُ ادبيًا بالضرر الثقيل . بل صدفةً وبدون قصد كل واحد لان تتحد سرقتهُ مع سرقة الاخرين لتصدر ضررًا عظيمًا طبيعيًا .

* السوال السابع فى هل ان السارق يمكنهُ ان يربح تملّك الشى المسروق .

* اجيب منكرًا ذلك اذا امكن ان يَتميز من ارزاقه. لان نقل التملّك يقتضى علةً عادلةً كقول الناموس . فى الكتاب الحادى والثلثين . والحال ان هذه لاتوجد . وهكذا قل عن الرباء . لانهُ حسب الشريعة لايمكن ان التسليم العارى ينقل التملّك ما لم يسبق البيع او علةٌ عادلةٌ . ولو انهُ قيل فى الشريعه بان التملّك ينتقل بواسطة دفع الشى . فهذا يجب ان يُفهم عن دفع الشى بصفة عادلة. التى تُطلب من الشريعة فى موضع اخر. والحال ان التسليم الربايى هو بغير صفة عادلة او علة موجبة. لانهُ نظرًا الى القرضه لايجوز اخذ شيًا بالكلية . ولا تهب اختياريًا او مجانًا. بل انها مال الغير ماخوذٌ وممسوكٌ بدون صفة عادلة غصبًا عن صاحبه كالمال المختلس من السارق . ولهذا منُ ياخذ بنيّة سليمة مال الغير من السارق

السارق او من المرابي فيلتزم بان يردّهُ لصاحبه معما يعرف ذلك لانهُ كقول الناموس. لاحدٌ يمكنهُ ان ينقل الى غيره حقًا اكثر من الحق الذى لهُ . ولكن اذا السارق او المرابي مزج مال السرقة اوالربا مع ماله حتى انهُ لايمكن التمييز فيما بينهما . وذلك بنية ان يربح الجميع . فحسب راى كثيرين يربح التملّك عليها . وينتجوا ذلك مما قيل فى الناموس ۞ ان مال الغير المسلوب من صاحبه بدون معرفته او غصبًا عنهُ فاذا كان منفصلًا فيبقى لمنْ كان لهُ اولًا . وان كان ممتزجًا هكذا حتى لا يمكن انفصالهُ فيصير لاخذه لانهُ قد حُرر فى كتب كاسيوس هكذا . ان الفعل يُنسب لصاحب الشى ولمنْ قد اُعطى لهُ الشى المسروق ۞ ولكن هذه الشريعة لم تعنى عن الامتزاج الصاير بنية ردية . بل انهُ قد قيل فى الموضع المذكور ۞ ان هذا يُترك لحكم القاضى ۞ فاذًا هو امرٌ محققٌ انهُ يوجد الزامٌ بان يُردّ ثمنهُ وان يُصلح كل ضرر صادر من الاهانة . ولكن حسب الراى العام . ان السارق والمرابي يصيران ارباب الثمن الماخوذ من المشترى بنيّة سليمة شيًا اجنبيًا . ولكن تحت الشرط السابق . لانهُ قيل ايضًا فى الناموس ۞ لان ما يتحصّل من الشى المسروق . فلا ريب انهُ لايكون مسروقًا ۞ فالمال اذًا الصادر عن ثمن الشى المسروق فلا يُعد مسروقًا . ولهذا السبب اذا السارق استعمل هذه الدراهم لمشترى شيًا ما . مثلًا جوخًا فالبايع يصير رب هذه الدراهم ولا يلتزم بردّها بما انها للسارق . اما السارق فلا يزل ملزومًا بالردّ . ولكن اذا السارق اشترى شيًا ما بالدراهم المسروقة فيصير رب الشى

الشى المشترى . كما قيل فى الناموس . ولكن البايع لا يصير رب الدراهم المسروقة الاّ اذا مزجها مع دراهمه. حتى لا يمكنهُ ان يميزها منها . والسبب لان السارق لاحقّ لهُ على الشى المسروق كمن يقاول على ماله . فلا قدرة لهُ اذًا لان ينقلهُ وبالنتيجة ان هذا الامر هكذا ترتب فى الشرايع وليس هو ظلمًا. وذلك لان بايع الشى الاجنبى يصير صاحب الثمن. ولكنهُ يستمر ملتزمًا للمشترى بالتعويض عن ماله .

* السوال الثامن فى هل يجوز للواحد ان ياخذ سرًّا مالهُ الموجود عند الغير .

* اجيب اولاً ان من ياخذ مالهُ سرًّا الموجود عند الغير بنوع شرعيّ مثلاً بالرهن او بالكرى او بالقرضة فانهُ يخطى ضدّ العدل ويلتزم بردّ ذلك الشى . وان يصلح الضرر الناتج من ذلك. لانهُ بظلم يعدم الغير استعمال حقهُ الذى لهُ على ذلك الشى . اى الطمانينة الحاصلة لهُ منهُ ومن استعماله . ومن ياخذ خفيًا مالهُ الموجود عند الغير فانهُ يخطى . لانهُ كقول القديس توما يثقّل على المستودع . ويلتزم بان يزيل هذا الثقل اما بان يخبرهُ او انهُ يردّ لهُ الوديعة .

* اجيب ثانيًا ان من ياخذ سرًّا مالهُ الموجود عند الغير بدون علة شرعية وكان يمكنهُ ذلك على نوع اخر. مثلاً بان يحصل عليه بواسطة حكم القاضى. فيخطى ضدّ الحق الشرعى. لانهُ يخالف ترتيب الناموس . ولكنهُ لا يلتزم بالردّ بما ان الشى هو لهُ ولا حق للاخر

للاخر عليه. كقول القديس توما ۞ منْ اخذ سرًّا مالهُ الممسوك عند الغير ظلمًا. فانهُ يخطي لا لانهُ يثقل على ماسكه. ولهذا لايلتزم برد او تعويض شيٍّ ما * ولكنهُ يخطي ضد العدل العام بمخالفته نظام الناموس. ولهذا يلتزم بالوفاءلله. وان يجتهد برفع شك القريب ان كان صدر من ذلك ۞ ولكن هذا لايخطي اذا لم يمكنهُ ان يحصل على ماله على نوعٍ اخر. مثلاً بواسطة الطلب. او حكم القاضي. او بدون مصاريف كثيرة. بشرط الّا يحدث شكٌ وان امكن فليعلم الماسك ظلمًا. بانهُ لايلزمهُ ان يردّ شيئًا فيمابعد.

* السوال التاسع في هل يجوز استعمال التعويض سرًّا ۞

* اعلم ان التعويض سرًّا هو الذي يصير بدون معرفة منْ هو مديونٌ لك. اي ان تاخذ وتمسك بسلطانك الخصوصي من ارزاقه بقدر ما يكون على الحقيقة مديونًا لك شرعًا *

* اجيب اولاً بانهُ لايجوز لخدام الحكم والصنايعية والفعلة والاجراء والعبيد الخ. بان يسرقوا شيئًا لظنهم بانِ الاجرة المتفقين عليها هي اقل من الواجب * اولاً لان انوشانسيوس الحادي عشر قد حرم هذه المقولة ۞ ان خدامين وخدامات البيوت يقدرون ان ياخذوا سرًّا من ساداتهم لكي يعوّضوا اتعابهم التي يظنون انها اعظم من الاجرة التي يقبلونها ۞ ثانيًا لانهُ لايجوز التعويض ابدًا الّا اذا كان الدين محققًا. وهذا هنا لايحدث * ثالثًا لفعلوا ضدّ العهد لانهم ارتضوا باقل ثمن * رابعًا لانهُ لايجب لهم شرعًا نظرًا الى اعمالهم واتعابهم الّا الثمن الذي اتفقوا عليه. ولو كان اقل. كما يتضح

من

من قوله تعالى متى * ٢٠ ۞ ياصاح ما ظلمنك اليس بدينار شارطنى ۞
واذا اتضح جليًا بان الاجرة التى اتفقوا عليها هى اقل جدًا فيبان
من ذلك ان اتعابهم ليست بمفيدة لسيدهم اكثر ولهذا لم يرتضى
ان يقبلهم باكثر اجرة . ولكن ان كان الامر هوهكذا ام لا فالحكم
ليس لهم بل لسيدهم * خامسًا لانهم لم يجدوا مَن يعطيهم ازيد
فاذًا هذه هى الاجرة الواجبة . لان الاجرة هى التى تعطيها عامة
الناس . لان الشى او التعب لايساوى اكثر مما يُعطى عوضهُ على
وجه العموم . ثمّ ان جاز هذا لحصل سبيلٌ لسرقات كثيرة . لان
هولاء بسهولة يقنعون ذواتهم بان الاجرة هي اقل من الواجب .
ويكون هو نفسهُ القاضى والحاكم فى دعوته لخصوصية المشكوك
بها وغير محققة . ولهذا فالخياطون يخطيون ضد العدل اذا استبقوا
لذواتهم قصاقيص الجوخ وخيطان الحرير وغير ذلك ليعوّضوا على
ذاتهم الاجرة التى يظنون انها لا تُعطى لهم بالتمام . ويلتزمون
بالردّ . وهكذا قل عن كل مَن يتعاطى ارزاق الغير .

* اجيب ثانيًا انهُ اذا وجدت بعض شروط . فيجوز التعويض
سرًا . وهذا رايٌ عامٌ . لانهُ يجوز لكل بان يحفظ ذاتهُ من الضرر
بدون ضرر الغير . وفى التعويض الجايز سرًا لايصير ضررٌ لاحد . لان
التعويض سرًا ليس هو ضدّ العدل البدلى . اذ لا ضرر يلحق المديون
الناكر الوفاء لانهُ ملزومٌ بالردّ شرعًا . والمديّن ياخذ ما هو واجبٌ
لهُ شرعًا . وهذه محاماةٌ عادلةٌ من الظلم المنزل بالمديّن من قبل
المديون بمسكه ما هو واجبٌ لهُ شرعًا . فالمديون اذًا لايمكن ان

يكون

يكون مظلومًا على الحقيقة نظرًا الى الجوهر ولا نظرًا الى النوع لان المديّن تعذرهُ الضرورة وعدم قبوله الوفاء على نوع اخر. ولا هو ضدّ العدل الشرعي والسلطان المُشتهر. لانهُ يستبيين بان القاضي اما انهُ لم يرد او لم يقدر ان يحكم في الشي الواجب للمديّن * فالشروط الضرورية لكي يكون التعويض جايزًا فهي هذه * اولًا انهُ يكون محققًا بان ذاك الشي هو واجبٌ من قبل العدل شرعًا . لانهُ اذا لم يكن محققًا فلا يجوز اخذ شيًا البتة . لانهُ في حال الشك وعدم المعرفة فحظ المالك هو افضل. وامرٌ قبيحٌ هو ان بدل الدين المجهول يقتبس وفاءً محققًا بسلطانه الخصوصي ويضع ذاتهُ في خطر اخذ مال الغير الذي لا يحق لهُ . ولا هذا يجوز اذا الشي لم يكن واجبًا شرعًا. بل من قبل المعروف فقط لان الدين الصادر عن الجودة ليس هو لازمًا ولا يصدر حقًا على الشي بالكلية. ولا هو محدودٌ نحو شيٍّ ما . بل انهُ معلقٌ بارادة الغير المطلقة . ونقض هذا الشرط يتضمن خطية الظلم ويلزم بالردّ لانهُ حينيذٍ تحدث اهانةٌ مع ضرر.

* ثانيًا اذا المديّن لم يمكنهُ ان يحصل على ماله الواجب لهُ على نوع اخر. مثلًا بالطلب او بامر الحاكم او بدون مصروف وضررٍ ثقيلٍ. والّا لحصلت اهانةٌ للسلطان المُشتهر. ويخطي ضدّ النظام الواجب المرتب من الناموس حيث يُقال ٭ نامر بالشريعة العامة بالّا يكون احدٌ لذاته قاضيًا . او يقول ان الحق واجبٌ لهُ ٭ ولكن نقض هذا الشرط فقط لا يلزم بالردّ لان المديون لم يلحقهُ ضررٌ. لانهُ

كما نفترض . لم يوخذ من ارزاقه اكثر مما كان مديونًا على الحقيقة. كقول القديس انطونينوس *

* ثالثًا بان المديّن لا ياخذ رزق الغير المودوع عنده او المقترضه. كما اشترع غريغوريوس التاسع فى الفصل الاخير عن الودايع حيث قال ۞ انهُ يحقّ للوادع حسب اختياره بان يسترجع وديعته التى ضدّها لا يصير محلٌ للتعويض او للاجرة . كما ان العهد الصادر عن النيّة السليمة لا يُنسب الى الخباثة. ولو ان التعويض سُمح به فى غير اشياء اذا العلة التى لاجلها يُطلب ذلك كانت مستقيمةً ۞ والسبب هو لكان يصير ذلك ضدّ الامانة والزام الوديعة والقرضة . التى تقتضى امانةً عظيمةً . وضدّ الموافقة اقلهُ مضمرًا بان يُردّ الشى لصاحبه *

* رابعًا بان يُوخذ الشى فى ذاك النوع نفسه. ان امكن ذلك. والّا لصار ابتدال رزق المديون بغير رضاه بدون ضرورة ظلمًا *

* خامسًا بان يصير بدون خطر الشك . او فضيحته الخصوصية او فضيحة القريب. اوضرر الاخر. الذى يُظنّ انهُ السارق . ويُغصب على الردّ . لانهُ ولو ان هذا الضرر نتج عرضيًا . فمع ذلك نلتزم من قبل المحبة . بان نصدّ ضرر القريب العظيم ان امكننا بدون ضرر عظيم يلحقنا *

* سادسًا بان يصير بدون ضرر الغير . مثلًا اذا اخذ رزق القريب المرهون . او المكرى او المقروض او المودوع عنده لان هذا له

لهُ حقٌّ على مسك ذاك الشي او حفظهِ لاجل فايدته واطمانينته. ثم اذا كانت هذه الارزاق مرهونةً للاخرين . فهولاء لهم حقٌّ على قبول الوفاء منها مع ضرر الاخرين . ولو لم تكن مرهونةً ايضًا . ولكنها لاتكفي لوفاء باقي الديون . فلا يمكنك ان تقبل الوفاء بالتمام. ما لم يكن لك رهنٌ او انعامٌ. والاّ لما كان لك حقٌّ على الوفاء بالتمام مع ضرر الاخرين . ولكن حسب التوزيع مع باقي المديّنين. الذين لهم حقٌّ متساوٍ على رزق المديون . وتتعدى هذا الحق اذا اخذت دينك بالتمام. لانك تسلب من الاخرين ما يقبلونهُ حسب التوزيع . وزد على ذلك بانهُ اذا صار التعويض فاذا امكن فليُنبّه المديون بانهُ لا يلتزم بشيٍّ فيما بعد * اولًا ليلا يستمرّ في الخطية ظانًّا انهُ ملزومٌ بوفاء الدين * ثانيًا ليلا يلتزم هو او وارثيهِ بوفاء الدين ثانيًا لوارثيك . واذا اراد فيما بعد ان يفي فلا يجب ان يُوخذ منهُ شيًا. وان لم يمكن ذلك بدون فضيحةٍ فليُردّ بالسرّ حالًا . ولكن بما انهُ بالنادر توجد كل هذه الشروط فبالنادر ايضًا يجوز التعويض سرًّا. ولو كان غير جايزٍ لكنهُ لا يلتزم بالردّ الّا اذا حصل ضررٌ للقريب ظلمًا *

* السوال العاشر في هل انهُ في حال الضرورة الثقيلة او الكلية يجوز اخذ مال الغير*

* اجيب اولًا انهُ لا يجوز سرقة مال الغير في حال الضرورة الثقيلة فقط. يتاكد ذلك مما قيل في الفصل الثالث عن السرقة۞ مَن لاجل ضرورة الجوع او العري سرق طعامًا او ثوبًا او خاروفًا

فليعمل

فليعمل توبةً ثلثة اسابيع * ثانيًا لان انوشانسيوس الحادى عشر قد حرم هذه المقولة ۞ مسموحٌ بالسرقة ليس فى حال الضرورة الكلية بل والثقيلة ايضًا ۞ لان هذا لا يسمح به لا الناموس الطبيعى ولا شرايع جميع الامم. ولكن فى الضرورة الكلية فقط فالارزاق تكون مشاعةً . بل يجب ان يكون هذا محرّمٌ من الناموس الطبيعى . لانهُ ان جاز هذا لانفتح سبيلٌ لسرقاتٍ كثيرةٍ مع ضررٍ عظيمٍ للجنس البشرى واضطراب وسجس الجمهور. ولما امتنعت الناس عن الكسل والبطالة وهدم الارزاق ودثارها *

* اجيب ثانيًا انهُ يجوز فى حال الضرورة الكلية اخذ مال الغير الضرورى لحفظ حياته وحياة خاصته . وهذا راىٌ عامٌ . لان فى حال الضرورة الكلية فجميع الاشيا تكون مشتركةً اقلهُ نظرًا الى الاستعمال . لان كلًا لهُ حقٌ طبيعىٌ والزامٌ لان يحفظ حياتهُ وحيوة من يخصّهُ بوسايط اعتيادية مرتبة من ذاتها لهذا. وقد مُنحت منهُ تعالى للجميع . ومثل هذه فهى الخيرات الخارجة . التى توزيعها واقتنايها لم يكن ممكنًا ان يصير الا بحفظ الحق للاخرين بان يستعملوها فى حال الضرورة الكلية. بل انهُ فى حال هذه الضرورة يقدر ايضًا الواحد ان ياخذ مال الغير سرًا ليسعف القريب الموجود فى هذه الضرورة كقول القديس توما . وذلك اذا لم يمكنهُ اسعافهُ من ارزاقه. لان السارق حينيذ يكون نظير الة المحتاج . بما ان كل واحدٍ ملزومٌ ان يحب قريبهُ كنفسه. ويمكنهُ . بل يجب عليهِ ان يسعفهُ بالنوع الجايز لهُ ويقدر ويريد ان يعينهُ فى ضرورته. ولكن

كلا

كلا الامرين لا يجوزان * اولاً اذا كان صاحب الشي مساويه في الضرورة. وهذا رايٌ عامٌ . لانهُ في تساوي السبب افضل هو حظ المالك كقول الناموس * ثانيًا اذا لم يكن لك رجاءٌ انك اذا طلبت على نوعٍ لايق ان تنال ما تحتاج اليه. لانك اذا حصلت على ما تحتاجهُ بواسطة الطلب فتكون قد سرقت مال الغير بدون ضرورة. ولكن يظنّ ليسيوس بانهُ في هذه الحال يخطي عرضيًا فقط بعدم طلبه. اذ لا يخطي نظرًا الى الشي نفسه بل نظرًا الى النوع . وصاحبهُ يجب ان يكون مرتضيًا نظرًا الى الجوهر. ثمّ ان مَن اخذ مال الغير سرًا في حال الضرورة الكلية ـ ولو كان ثمينًا فحسب راي كثيرين لا يلتزم بالردّ اذا حصل غنيًا . لان جميع الاشياء حينيذٍ تكون مشاعة على نوع البساطة والاطلاق . بما ان جميع الخيراتْ قد مُنحت من الله لجميع البشر لاجل حفظ حياتهم . ولهذا قال القديس توما ۞ فبهذه الضرورة ما قد اخذهُ الواحد للقيام بحياته الخصوصية فيصير رزقهُ ۞ ولكنك تلتزم بردّ ما قد اخذتهُ قرضيةً او اشتريتهُ واصرفتهُ في حال الضرورة الكلية . لانك اصرفت مالك المُكتسب تحت شرطٍ مُلزمٍ بردّ ما يساويه. ولهذا اذا هذا الشي عدم . فيعدم لك اذ انت صاحبهُ. لا لذاك الذي نعم انهُ كان . ولكنهُ الان ليس بصاحبه . وهذا الالزام الذي حصلت عليه بواسطة العهد فبالضرورة الحادثة توقّف فقط . ولكنهُ لم يزول. وهكذا قل اذا الشي الماخوذ في حال الضرورة استمرّ وتلك زالت . يتضح ذلك من الناموس حيث قيل مَن سرق فرس الغير لكي يهرب وينجو بحياته. فيلتزم بردّها متى خلص

خلص من الخطر. لانهُ كان محتاجًا لاستعمالها فقط. لا لاجل امتلاكها. كذلك مَن قد اخذ مقدارًا عظيمًا من الدراهم فى حال الضرورة الكلية. فمتى زالت الضرورة يلتزم بردّ ما فضل منها. لانهُ بزوال هذه الضرورة. يزول ايضًا الحق الصادر عنها الضرورى فقط لحفظ الحيوة. ومن ثمَّ اذا لم تكن بالبساطة والاطلاق فقيرًا. بل تكون لك ارزاقٌ فى غير مكان. فتلتزم بردّ ما اختلستهُ خارج بلدتك فى حال الضرورة الكلية. اذ لا يجوز اختلاس مال الغير خارج الضرورة الكلية. والحال ان الضرورة لم تكن بالبساطة والاطلاق. فلم يكن جايزًا لك اذًا بان تتصرف بشيء الّا بشرط تعويضه. ولا حقَّ لك على اخذ مال الغير بخلاف النوع الملزوم به ان يعطيكهُ. والحال انهُ لا يلتزم ان يعطيك الّا قرضةً. اذ لست بالبساطة والاطلاق فقيرًا. فاذًا الخ *

* السوال الحادى عشر فى متى الامرأة تضر رجلها برزقه. والرجل امراتهُ ويلتزمان بالردّ *

* اجيب مع جمهور المعلمين. ان الامرأة تخطى ضدّ العدل وتلتزم بالردّ لرجلها او لوارثيه. اذا سرقت او اصرفت شيًا من النقد او من الارزاق المشتركة. او الخصوصية ايضًا غصبًا وقهرًا عن رجلها بالكلية. لانها تسبب لرجلها ضررًا مع اهانة. لانهُ هو وحدهُ لهُ التصرّف بالنقد لفايدته. وباستعمال الارزاق المشتركة. اى التى تُعطى قبل الزواج. او تُكتسب حينيذ. ولهُ التملك على نصف هذه. كما يتضح من الناموس. وعلى كل الارزاق الخصوصية.

اى

اى التى كان يملكها قبل الزواج . وفى حال الزواج لم يرد بان تكون مشتركة . ولكن حسب الراى العام . تقدر الامراة بان تاخذ من الارزاق المشتركة . ومن اثمار النقد بقدر ما يلزم لمعيشتها واحتياج العيلة . اذا نكر عليها رجلها ذلك مع امكانه. اولاجل الحسنة باعتدال كعادة النساء التقيات حسب مقامها . عدا اذا رجلها كان اعطى بسخاء . اولكى تدفع الضرر عن العيلة وعن رجلها . كما فعلت ابيغال . ملوك اول ٢٥ * او ان رجلها كان مبدرًا . فيمكن الامراة حينيذ بان تاخذ ما هو ضرورىٌ للقيام بالعيلة . وتربية الاولاد . وترتيبهم فى مقام موافق لحالهم . بما ان الرجل فى هذه جميعها لا يكون مغتصبًا على الحقيقة . لانه يلتزم شرعًا بفعل هذه والقيام بعيلته . وبامراته حسبما يوافق مقامه . نظرًا الى ارزاق الجهتين . بما ان الرجل يلتزم بان يقيم بامراته بنوع يليق بكيفية حاله . وكمية ارزاق الجهتين . لانها قرينته وام العيلة . ولهذا السبب دفعت له النقد . وتقدم له المعونة والخدمة . وتقدر الامراة ايضًا اذا لم يكن لها من غير مكان . ورجلها لم يرد يعطيها . بان تاخذ من النقد . او من الارزاق المشتركة بقدر ما يكفى لمساعدة ابيها وامها واولادها المحتاجين ان كان لها من غير رجل . بشرط الّا ينقص ما هو ضرورىٌ لرجلها وعيلته . وذلك لانها ملزومةٌ باسعاف هولاء . ولهم حقٌ على طلب معاشهم منها . وبالصواب لا يجب ان يصعب ذلك على رجلها . ولكن كل هذه الاشياء المفعولة على هذا الاسلوب . فتلتزم الامراة بان تسقطها من جزءها متى صارت القسمة

القسمة مع ورثة رجلها . بما ان الاسعاف من مال الغير مع ابقايها مالها فهو ظلمٌ . ولكن كثيرون من المعلمين يقولون . بانها لا تلتزم بهذا. وذلك لانهُ بهذا الشرط يصير الزواج. وهو ان الاثقال والديون الحقيقية . التى تصدف لاحد الزوجين . فتكون ايضًا دينًا للاخر. ولان احتياج والدى الامراة . واولادها يُعدّ كانهُ احتياج الامراة ذاتها . فمن ثمّ يلتزم زوجها بان يعينها *

* اجيب ثانيًا ان الرجل يخطى ضدّ العدل . ويلتزم بالردّ لامراته او لوارثيها * اولًا اذا بدرف نقدها . لان تملّك النقد هو للامراة . او انهُ اخذ او اصرف الارزاق . التى لم تقدمها الامراة كانها نقدٌ . ولا بعدّ الزيجة ارادة بان تكون مشتركةً . بل ابقتها لذاتها . لان الامراة لها تملّك هذه جميعها واستعمالها بالتمام . ولا حقّ للرجل من ثمّ على التصرف بها كليًا. وكذا قل عن الاشياء الموهوبة لها من رجلها . او من غيره لتستعملها كما تشاء * ثانيًا اذا وهبُ باسراف مقدارًا معتبرًا من الارزاق العمومية . او اصرفها فى امور باطلة ردية . لانهُ ولو ان تدبير هذه هو للرجل . فمع ذلك تملّك نصف مجموعها يخص الامراة حسب الناموس العام . ومن ثمّ فالرجل ياثم بحقها ان بدرف ما يخصها قسرًا وجبرًا عنها . ولذلك متى انحلّت الزيجة فيلتزم حينيذ الرجل او وارثيه بان يردّ للامراة او لوارثيها بالتمام . كقول ليسيوس وغيره *

* السوال الثانى عشر فى هل يخطيون الاولاد ويلتزمون بالردّ . ان سرقوا ارزاق والديهم .

اجيب

* اجيب اولاً ان الاولاد الذين يسرقون او يبدرقون شياً معتبراً من ارزاق والديهم . او من الارزاق التى اقتنايها واثمارها تخص والديهم . فانهم يخطيون خطاءً مميتاً. ويلتزمون بالردّ لابايهم . او للوارثين معهم. هذا راىٌ عامٌ. يتاكدّ ذلك من قول الحكيم ۞ ان من يختلس شياً من ابيه او من امهِ ويقول ان هذا ليس بخطية. فيكون شريكاً للقاتل ۞ امثال * ٢٨ * فيخطيون اذاً خطاءً مميتاً * اولاً لانهم ياخذون مال الغير بمقدارٍ معتبرٍ قسراً عن صاحبهِ . اذ لاحقَ لهم على التصرّف بارزاق ابايهم مادامهم احيا . لانهُ كقول القديس توما ۞ فى الفصل الخامس من البحث الثانى ۞ ولو ان الابن هو الوارث . فمع ذلك ليس هو فى الحال رب الاشياء . ومن ثمّ لا يمكنهُ ان يهب ۞ ولهذا قيل فى التعليم الرومانى . انهم يذنبون بالسرقة الاولاد والنساءُ . الذين يسرقون من ابايهم او من رجالهنّ دراهم . وهكذا قل عن الابن الذى يصرف ضدّ ارادة ابيهِ فى امور باطلةٍ غيرجايزةٍ . كالشرب مثلاً واللعب والولايم الخ . مقداراً معتبراً من الدراهم . التى يعطيها لهُ ابوهُ لاجل امور حميدةٍ فقط . مثلاً ليشترى كتباً ثياباً الخ . لان اباهُ لم يقصد ان يهبهُ تلك الدراهم مطلقةً . بل مقيدةً بالزام معيّنٍ منهُ . ومن ثمّ فليس لهُ حقُ التصرّف الاّ لاجل هذه فقط . لان الاب لم يمنحهُ حقاً اكثر مما قصد ان يمنحهُ . كقول ليسيوس وغيرهِ . ولهذا اذا كانت للابن ارزاقٌ اكتسابيةٌ فيلتزم بان يردّ منها وان لم تكن لهُ فيلتزم فى توزيع الميراث مع الوارثين معهُ بان يسقط من حصتهِ ماقد اختلسهُ .

ما لم يتضح بانهُ قد اختلس هذه فقط . وان اباهُ اخيرًا قد سامحهُ بها اما صريحًا اما مضمرًا .

* السوال الثالث عشر في هل ان الابن اذا اشتغل لابيه اكثر من باقي اخوته . ومن شغله وشطارته اكتسب مايزيد على معيشته . ايقدر ان ياخذ شيًا من هذا الربح الذي هو ثمن اتعابه بدون علم ابيه .

* اجيب انهُ لايقدر ان يختصّ لذاته شيًا ان كانا ابواهُ محتاجين الى ذلك . لان الابن ملزومٌ من قبل الحنيّة لوالديه المحتاجين لخدمة مثل هذه . فان كانا ابواهُ ليسا بمحتاجين لخدمته . وهو ربح اكثر من المصروف . فحسب راى كثيرين يقدر ان يطلب اجرة تعبه . كما انهُ يقدر ان يكرى اتعابهُ لاخر . كما قيل في الكتاب العاشر من النالوس عن الخدم ۞ ان الاولاد يلتزمون لابايهم بالاكرام . لا بالاتعاب ۞ وان لم يطلب فلا يقدر ان يختلس شيًا بالسرّ . لانهُ وقتيذ يُظنّ بانهُ يخدم مجانًا . وربما لو يطلب لامكن ان اباهُ يطردهُ وياخذ اخر بدلهُ . الذي ربما لخدمهُ مجانًا . او باقل اجرة واحسن ايضًا . فاذًا متى الاب لم يشارط ابنهُ . فلا يلتزم لهُ بالاجرة . لا سيّما اذا لم توجد عادةٌ بان الابن ياخذ من ابيه اجرةً . ثمّ انهُ ولو استحق الاجرة فلا يجوز لهُ اخذها مادام ابوهُ حيًا . لان هذا الربح يُعدّ حينيذ فيمابين الخيرات الاكتسابية . التي تملّكها واستعمالها يخصّ الاب مادام الابن في حوزة ابيه . ولكن كثيرون يعلّمون ضدّ كثيرين . بان الابن في حالة كذا . الذي كان يتعب

بنية

بنيّة اخذ الاجرة احيانًا . ولكنهُ خوفًا من ان يغيظ ابيه لم يتجاسر على الطلب . فيقدر ان يستبقي شيًا مساقبًا لتعبه . حتى متى مات ابوهُ . فيميزهُ من الارزاق بَعد اسقاطه المعيشة والمصروف . لانهم يقولون ان الابن لا يجب ان يكون اقل صفةً من الغريب . الذي تحق لهُ اجرةٌ مثل هذه . ولا يلتزم بان يتعب مجانًا لابيه الغير المحتاج ولو ظُنَّ بالخارج انهُ يتعب مجانًا . بما انهُ لم يشارط كليًا. ولكن هذه الفرضيّة لا محلّ لها في المحكمة الباطنة . بما ان هذا دايمًا كانت لهُ ارادةٌ بالخلاف . كقول ليسيوس وكثيرين معهُ. ولكن هذا الراي ليس هو محققًا . ومن ثمَّ لا يجوز لهُ ان ياخذ اجرتهُ سرًا . بما ان الاخذ سرًّا هو غير جايز . الّا حيث يكون الحق ثابتًا .

* السوال الرابع عشر في هل ان منْ يشتري شيًا مسروقًا يلتزم بان يردّهُ لصاحبه .

* اجيب اولاً ان منْ يشتري شيًا مسروقًا بنيّة ردية عارفًا حقًا او مرتابًا انهُ مسروقٌ . فيلتزم بان يردّهُ لصاحبه ان وجد عندهُ . او ثمنهُ . اذا لم يوجد عندهُ . اولم يحصل عليه وذلك في غيبة السارق . هذا رايٌ عامٌ . لانهُ صنع ظلمًا باخذه مال الغير بنية ردية ضدّ ارادة صاحبه . ومن ثمَّ فيلتزم نظرًا الى الاخذ ظلمًا . ولا يمكنهُ ان يستوفي من صاحبه الثمن المدفوع للسارق . بل يجب عليه ان ينسب هذا الضرر لشره وجهله . كقول طوبيا * ٢ * انظروا ليلا يكون مسروقًا فردّوهُ لصاحبه . لانهُ لا يجوز لنا ان ناكل او نلمس شيًا مسروقًا ۞

* اجيب ثانيًا ان منْ يشتري رزق الغير من السارق بثمن زهيد

بنية ان يردّهُ لصاحبه. فيلتزم ان يردّهُ مع اثماره . لكنهُ يقدر ان يستوفي من صاحبه الثمن المدفوع للسارق . مع المصاريف المفعولة لمشتراهُ وحفظه . ويلتزم صاحبهُ ان يردّ لهُ ذلك جميعهُ. هذا راىٌ عامٌ . لانهُ اعتنى في حفظ الشي لصاحبه. اذ اشتراهُ بثمن زهيد ليلا يعدمه. فيقتضي العدل اذًا بان يردّ لهُ كل ما اصرفهُ من ماله لاجل ذلك . واذا اشتراهُ بثمن غال او مناسب . ولكن بهذة النيّة . فيلتزم صاحبهُ ان يردّ لهُ فقط كما تحكم ذووا الفطنة. لانهُ اصرف بقدر امكانه مجتهدًا ليفعل خيرًا مع صاحبه .

* اجيب ثالثًا ان من يشتري شيًا مسروقًا بنيّة سليمة بدون علم او ريب انهُ مسروقٌ . فيلتزم بان يردّهُ لصاحبه . ولو لم يطلبهُ منهُ . ولا يمكنهُ ان يردّهُ للسارق لكي يستوفي الثمن . الذي دفعهُ . مالم يكن متحققًا انهُ لعتيدٌ ان يردّهُ لصاحبه. كقول لايمان وكثيرين معهُ ضدّ كثيرين* اولاً لان صاحبهُ لهُ حقٌ بان يُردّ لهُ رزقهُ من اىّ مالك كان . ولا يناقض ذلك خسارة الثمن . لانهُ اذا لم يكن هذا فصاحب الرزق يقدر بذاته ان يستخلص رزقهُ بدون واسطة . وياخذهُ من ايمن كان كقول الناموس في الكتاب الثالث عن استخلاص الاشياء . بما ان صاحب الرزق لم يعدم حقهُ على رزقه . ولو كان قد وُهب من السارق . لان تملّك الرزق الاجنبي لاينتقل الّا بالشريعة او بحكم القاضي او برضى صاحبه . كما قيل في قاعدة الناموس ۞ ان ما هو لنا فبدون فعلنا لا يمكن نقلهُ الى اخر ۞ فمالك الشي المسلوب اذًا يلتزم بان يردّهُ لصاحبه . وهذا فهو امرٌ محققٌ

محقق . ان صاحب الشي طلبهُ . وان لم يطلبهُ لجهله الامر . بما ان الجهل لايعدمهُ حقهُ * ثانيًا اذا لم يوجد السارق . اولانهُ قد مات . فحسب راي الجميع . يجب ان يُردّ الشي لصاحبهِ . ولا يمكنهُ ان يستوفي الثمن المدفوع . بما انهُ شيٌ اجنبيٌ . وان امكن وجود السارق فصاحب الشي لايخسر حقهُ ابدًا * ثالثًا اذا دفع الشي للسارق العتيد الّا يردّهُ فيكون قد ساعدهُ على اختلاسهِ ظلمًا وسعى وضعيًا بان القريب يعدم مالهُ * رابعًا ان الشي مع جميع صفاته وزياداتهِ فيختصّ بصاحبهِ . ولانهُ حصل في حالِ امينٍ عند المشتري . فهذه الحال تخصّ الشي كأنها زيادةٌ خارجةٌ عن الشي نفسهِ . فتخص اذًا صاحبهُ * خامسًا لايجوز ترجيع مال الغير الى الخطر المستخلص منهُ . مثلًا الرزق المستخلص من الحريق لايجوز طرحهُ في النار ثانيًا . وزد على هذه شهادة طوبيا كما سبق المفترضة الشي انهُ مشترى بنيّةٍ سليمةٍ . ولا يقدر المُشتري ان يطلب من صاحب الشي الثمن المدفوع للسارق كقول الناموس في الكتاب الثاني عن السرقة ۞ اتبتغونَ ضدّ الحق بالّا تردون الاشياء . التي قد عُرفت بانها مسروقةٌ قبل استيفاء الثمن من اصحابها ۞ لان مَن يشتري من السارق فلاحقّ لهُ على الشي المشتري الّا ما يمكن ان يُعطى لهُ من السارق . والحال ان السارق لايقدر ان يعطي حقًا . اذ ليس لهُ قطعًا . كما قيل في قواعد الناموس ۞ لايقدر احدٌ ان يعطي حقًا لاخر اكثر مما يملك ۞ فالمُشتري اذا لايقدر ان يستوفي شيًا بدل الشي . الذي لاحقّ لهُ عليهِ . اما الضرر الناتج لهُ من ذلك فيجب ان يُنسب للحال والصدفة .

والصدفة . كمن ياخذ دراهمُ زغلًا . او صدفةً اضاع شيًا . ولكن اذا عرف بان السارق لعتيدٌ ان يردّ الشى لصاحبه . فيمكنهُ ان يرجّع الشى للسارق ليحصل على الثمن الذى دفعهُ . لان بهذا لايصير صاحب الشى مظلومًا . بل ان السارق لهُ حقٌ على الشى . مع ردّ الثمن ليردّهُ لصاحبه .

* اعتراضٌ اولٌ ان منُ يردّ الشى المُشترى للسارق فلايضعهُ فى حال اردى . من الذى كان فيه قبل ان يُشترى . فاذًا لايضرّ صاحبهُ .

* اجيب منكرًا النتيجة لانهُ يعدم الشى الحالة المتوسطة بالجود التى اكتسبها ۞

* ربما يزعم ان هذه الحال لاتصدر من الشى نفسه . بل من ارادة المُشترى المطلقة .

* اجيب ان هذه الحال كيفما كانت فتخصّ الشى . وبعد ذلك لصاحبه . هكذا الشى المستخلص بواسطة اخر من الحريق . فلا يجب ان يُطرح منهُ فى الخطر ايضًا . فصاحب الشى اذًا لهُ حقٌ على ان يترك رزقهُ فى تلك الحالة الجيدة الامينة .

* اعتراضٌ ثانٍ ان الناموس يعطى مُهلةً للسارق ليقدر ان يسترجع الشى .

* اجيب ان هذه المهلة تُعطى فقط لاجل الظنّ بفطنة ان السارق لعتيدٌ ان يردّهُ لصاحبه . كما تفترض تلك الشرايع نفسها .

* اجيب رابعًا ان منُ اشترى شيًا مسروقًا بنيّة سليمة . ثم اصرفهُ ايضا بنية سليمة . او قد تعطّل عندهُ صدفةً . او من قبل تهاونه

ايضًا

ايضًا . فلا يلتزم بان يردّ ثمنهُ لصاحبهِ . الاّ متى صار بواسطة ثمنهِ غنيًا . كما قيل في الكتاب الثالث والعشرين من الناموس عن طلب الميراث . وذلك لانهُ يملكهُ بنيةٍ سليمةٍ . اذا لم توجد شريعةٌ وضعيةٌ تامر بخلاف ذلك .

* اجيب خامسًا انهُ اذا صُدف بان واحدًا اشترى شيًا مسروقًا ثمّ باعهُ وفيما بعد ظهر صاحبهُ . فالمُشتري اولًا يلتزم بان يفسخ البيع ويردّ الثمن للمُشتري ثانيًا . كقول ازور وكثيرين معهُ * اولًا لان البايع يلتزم بان يصون المبتاع ناجيًا من كل خصومةٍ وضررٍ وخسارةٍ نحو الشي المُباع . الذي لا يقدر ان ينقلهُ الى اخرٍ . كقول الناموس . وبخلاف ذلك لحصل عدم المساواه والظلم ايضًا . لانهُ باخذهِ الثمن المحقق الاكيد الذي يخصّ تملكهُ لذاتهِ . فيلتزم اذًا ان يدفع للمبتاع شيًا محققًا . اكيدًا لكي ينقل تملكهُ اليهِ . وان لم يفعل ذلك . فيلتزم بردّ الثمن . وباخذ الشي لتحصل المساواه * ثانيًا لان الغلط قد اعطى سببًا في العهد بان المُشتري لم يشا ان يدفع الثمن الاّ لاجل الشي . الذي يروم ان تملكهُ ينتقل اليهِ حقًا . ومن ثمّ فالبايع لايفي لهذا بايهابهِ لهُ الحق الذي لهُ ضدّ مَن اشترى منهُ اولًا . لان هذا ليس هو ان يصيّرهُ ناجيًا مصانًا . بل يلزمهُ بالمصاريف . وبضعهُ في الاضرار . كقول الناموس في الكتاب الحادي عشر عن البيع والابتياع . واذا وُجد صاحب الشي . والمُشتري الثاني الحاصل على الشي لم يوجد فالبايع لايلتزم بان يردّ لصاحب الشي الثمن الماخوذ . ولكنهُ يلتزم بردّ ماقد ربحهُ بدون شطارتهِ

من

من بيع الشى. او اذا كان الشى قد وُهب له مجاناً. لانه يلتزم لصاحب الشى نظرًا الى الشى الماخوذ فقط . والحال انهُ لايملك شيًا اجنبيًا . ولا يمكنهُ الحصول عليه ابدًا. فيلتزم اذًا فقط بردّ ما قد صار بواسطته غنيًا . بما ان الشرايع تامر بان بيع الشى المسروق يقدر ان ينقل تملّك الثمن الماخوذ لاجله فقط . لا تملّك الشى نفسه . كما قيل فى الكتاب التاسع والاربعين عن السرقة *

* السوال الخامس عشر فى هل ان منْ يرعى ماشيةً او يقطع حطبًا ضدّ المنع الشرعى يلتزم بالردّ .

* اجيب ان منْ يرعى ماشيةً . او يقطع حطبًا من مُلك واحد خصوصىّ . او من مُلك بلدته . ولكنهُ مضمّنٌ لاخر . او فعل ذلك فى مُلك بلدة اخرى . فانهُ يخطى ضدّ العدل حسب الشى المسلوب . والضرر المسبب . الذى غالبًا يكون اعظم من الشى المقطوع . ويلتزم بالردّ كقول ليسيوس واخرين . لانهُ يتعدّى حق الغير مع ضرر . لان العشب والشجر بما انها اثمار الحقل فيخصّون صاحب الحقل . القادران يضمّنها او يبيعها . ولكن بعد جمع الحشيش والشعير فيجوز تسريح الماشية لكى ترعى العشب النابت ثانيًا . الذى لايمكن صاحب الحقل ان يبيعهُ. ولا ان يحصل منهُ على فايدة . ولا هو لرعاية ماشيته . وحينيذ لايكون ذلك سلب مال الغير قسرًا عن صاحبه . بل يجب انهُ يكون مرتضيًا بذلك مضمرًا . وهذا ما تسمح به العادة المقبولة .

* اجيب ثانيًا ان منْ يرعى قطعانًا . او يقطع حطبًا فى حقل

بلدته

بلدته ضد المنع الشرعى . فانه يخطى ويلتزم بالرد لبلدته . ان سبب ضررًا معتبرًا . كقول ديلوكو واخرين . لانه يختلس مالًا اجنبيًا قهرًا عن صاحبه . ويسلب رزق الغير ظلمًا . لانه اذا اخذ مقدارًا معتبرًا من المال المختص ببلدته . العتيد ان يوزع على كل واحد من تلك البلدة . انما يخطى خطاءً ثقيلًا ويلتزم بالرد . فيخطى ايضًا ويلتزم بالرد ان اختلس ظلمًا على نوعٍ ما شيًا مساويًا. وهذا نفسه يجب ان يقال عمّن يقطع حطبًا من حرش امير . لانه يسلب بالحقيقة مالًا اجنبيًا قهرًا عن صاحبه .

* السوال السادس عشر فى هل ان من يقتنص او يصطاد ضد المنع الشرعى يخطى . ويلتزم بالرد .

* اعلم اولًا انه امرٌ محققٌ هو ان من يمنع اخر عن القنص او الصيد الذى له حقٌ عليه . فانه يخطى ويلتزم برد الربح المعطل . الذى كان عتيدًا ان يحصل عليه . بعد اخراج المصاريف والاتعاب . لانه قد سبب له اهانةً وضررًا * ثانيًا ان من يذهب ليصطاد بحق . لكنه يلحق ضررًا للاخرين . مثلًا بدوسه الزروع ونقضه السياجات الخ . فيلتزم باصلاح العطل والضرر الناتج . بما ان الاخرين لهم حقٌ . بالّا يلحقهم ضررٌ فى ارزاقهم * ثالثًا من يقتل او يوذى حيوان الغير فلانه سبب له ضررًا فى حقله . فانه يخطى خطاءً ثقيلًا ويلتزم بالرد . اذ لاحقَ له بان يقتل او يوذى حيوان الغير . بل بان يطرده فقط . ثم يطلب الوفاء عن الضرر . لانه لايزال صاحبه . وبدون رضاه لا يجوز اتلافه الّا بالسلطان المشتهر .

* اجيب اولاً ان من يقتنص فى حقل خصوصىّ قهراً عن صاحبه. فيخطى دايما اقلهُ عرضيًا . كقول ليسيوس واخرين. لانهُ يلحق به اهانة . لان صاحب الحقل لهُ حقٌ بالّا يقتنص احدٌ فى حقله بدون اذنه. كقول الناموس فى الترتيب عن تقسيم الاشياء وعن الاستثمار. ولكن اذا الحق به ضررًا ثقيلاً باقتناصه الوحوش. التى كان عتيدًا ان يقتنصها صاحب الحقل. وبسهولة كان ممكنٌ ان يحصل عليها . او لكثرة اقتناصه صيرّ الحقل اقل اعتبارًا . الذى ربما ان صاحبهُ كان عتيدًا ان يبيعهُ او يضمّنهُ . فانهُ يخطى خطاءً مميتًا ضدّ العدل. ويلتزم بالردّ بحكم ذوى الفطنة. لانهُ تجاوز حق القريب مع ضرر عظيم *

* اجيب ثانيًا ان مَن يقتنص فى حقل القريب المُسيَّج او المُحيّط فيخطى خطاءً ثقيلاً . ويلتزم بردّ الحيوانات الى حيث اقتنصها . لانها لصاحب الحقل . اذ قد اضاعت حرّيتها الطبيعية . واكتسبت من صاحب الحقل لتُقتنص منهُ بسهولة . كقول الناموس عن تقسيم الاشياء . وكذا قل عمّن يصطاد من بحيرات الغير وبِركه. لان كل السمك الموجود هنالك فهو لصاحبها *

* اجيب ثالثًا ان مَن يقتنص او يصطاد من موضع مشاعٍ غير محرّم ولا هو معيّنٌ او مخصصٌ لاحدٍ . ولكنهُ محرّمٌ على ذاك النوع او الواسطة او الزمان . فانهُ يخطى خطاءً مميتًا . ان اصدر ضررًا معتبرًا . مثلاً اذا نقّص على نوعٍ معتبرٍ تناسل الوحوش . او اضرّ بالامياه . كقول ليسيوس واخرين. لانهُ حينئذٍ يسلب من

الجمهور

الجمهور حق الاقتناص والصيد . ويخلص من الاخرين ظلمًا رجاء الربح او الانشراح . اولانه نقصه على نوع معتبر . ومن ثمّ فيلتزم باصلاح الضرر .

* اجيب رابعًا ان من يقتنص من مكان معين للحكم اوللاخرين شرعًا . فانه يخطى ضد العدل اقله عرضيًا . او مميتًا ان سبب ضررًا معتبرًا بقتله وحوشًا ذات ثمن او كثيرةً . حتى ان الحاكم او الاخرين . الذين لهم حق الاقتناص . لايمكنهم فيمابعد اقتناص تلك الكميّة كما كان لهم بالعادة . او ليس بتلك السهولة الخ . كقول ليسيوس واخرين . لانه يكون وقتيذ ثلم حق الحاكم جدًا . ويلتزم . متى اراد الحاكم . باصلاح الضرر . وبالقصاص ايضًا ان شاء ذلك .

* اجيب خامسًا ان من اقتنص من مكان مشاع محرّم . او مخصوص بشخص بالخصوص قسرًا عن صاحبه . ولو انّه اخطى والتزم باصلاح الضرر الصادر . لكنه لايلتزم بردّ الوحوش المقتنصة المتمتعة بحريتها الطبيعية . لان وحوشًا كذا فهي لواجدها اولًا . اذ ليست لاحد . مالم تكن حاصلةً على الحرية بواسطة شريعة ما . ومن ثم فتعدّ للحاكم او لخير الجمهور . حتى لاتحصل فى حوزة من يقتنصها .

* السوال السابع عشر فى هل ان الجزية يجب وفاوها شرعًا .

* اعلم ان الجزية هنا تفهم بالفساحة . اى بدل كل ما يعطى للملك او للحاكم لكى يحمى بلاده . ويحفظ مقامه . ويعتنى باحتياجات الجميع وفايدتهم . ومن ثمّ فهذه اللفظة تعمّ ايضًا

 الكمارك

الكمارك . التي تستوفى لاجل الاشياء الداخلة الى المدن والاقاليم او الخارجة منها . وتدعى باجًا ايضًا . .

* اجيب انه الزامٌ شرعيٌ هو وفاءُ الجزية والكمارك العادلة . وهذا راي عامٌ . يتأكد ذلك من قوله تعالى ۞ اعطوا ما لقيصر لقيصر ۞ متى ٢٢ والى روميه ١٣ ۞ اقضوا الجميع ما يجب لهم فجبات الضريبة الضريبة . ومستخرجين الجزية الجزية ۞ ثانيًا لانها تجب للملك شرعًا اقله نظرًا الى وظيفته وتعبه لاجل الجمهور والعهد المضمر . وهي اجرةٌ عادلةٌ لاجل تدبيره والقيام به . واسعافاتٌ ضروريةٌ لحمل اثقال الجمهور . ولحفظ السلامة والهدو والعدل . ولدفع الاخطار عن الجمهور الخ . بما ان الملك يلتزم من قبل وظيفته بان يهتم معتنيًا بكل نشاط في سعادة وهدو وسلامة وخلاص شعبه . وان يستعمل العدل اما بذاته اما بمتقدميه ووزرايه . ويصد الذنوب معاقبًا الاشرار ومقاصرهم . ويحفظ ارزاق وحقوق رعيته . ويطرد الاعداء ويصون الشرايع الالهية . . وينصر الكنيسة ويايد حقوقها واوامرها . وينيع وينشر الايمان الكثوليكي . ولكي يمكنه ذلك فيلتزم الجمهور بان يادى له الجزية والخراج . وان يطيعه ويحترمه . ولهذا فيجب ان توفى الجزية العادلة قبل ان تطلب . مالم تكن العادة بالاّ توفى قبل ان تطلب . ويقول فالنسا . بانه راىٌ عامٌ . ان من لم يفِ فيلتزم بالرد . ولا يجوز استعمال الهرب من الكمارك . بل يجب وفاؤها اقله متى طلبت . بل والغرباء ايضًا يلتزمون بوفاء الكمارك . بما انها وضعت عليهم عدلًا . وبهذا الشرط

الشرط المضمر فقد سمح لهم بان يتاجروا . وهذا الثقل فيعوض عليهم بواسطة الحماية والطمانينة والفوايد التى يحصلون عليها هنالك. ولكى تكون الجزية عادلةً فلا يجب ان تكون اكثر مما يقتضى القيام بحال الملك نظرًا الى المقام والشرف وضرورة الجمهور وفايدته. لان هذه هى الغاية التى لاجلها ترتبت الجزية . ولهذا السبب فقط تُستوفى . ولا يجب ان تزيد عليها . فمتى الملوك استوفوا اكثر من ذلك لاجل البهرجة الزايدة والتبدرق المفرط وغير استعمالات باطلة. فيخطيون ضدّ العدل ويلتزمون بالردّ . اذ لا سلطانُ لهم على افراد وارزاق المخضعين الّا لخير الجمهور وللقيام الواجب له. لان كل سلطة مشتهرة فقد ترتبت لخير الجمهور فقط . ومن ثمّ فلا يجب ان تتسع اكثر من ذلك. بما ان غاية كل شىء فهو مقياسه. ولذلك قال القديس توما فى الفصل الثامن من البحث السادس والستين۞ اذا الملوك اخذوا شيًا زايدًا فيكون سلبًا واختلاسًا نظير السرقة . ولهذا قال اغستينوس اذا عدم العدل فماذا تكون السلطات الّا اختلاسات جسيمةٌ. ومن ثمّ فيلتزمون بالردّ كالسارقين انفسهم ۞ ويلتزمون بان يستوفوا الجزية حسب كميّة ارزاق كل واحد. حتى لا يثقّلون على ذا اكثر من ذاك . بل كما يبتغى العدل . واذا اقتضى خير الجمهور بان توضع جزيةٌ جديدةٌ خارج العادة لاجل احتياجات الجمهور. فيجب من قبل العدل بان تُصرف لهذا فقط. ومتى زال السبب فيجب ان تبطل *

* اعتراضٌ ان صموييل النبى قال هذه هى سُنّة الملك بان ياخذ

اولادكم

اولادكم واجود حقولكم وكرومكم وزيتونكم الخ * ملوك ١ * ٨ ٥

* اجيب انهُ لا تفهم بهذا السُنة الشرعية. بل الاغتصابية التى كانوا عتيدين الملوك ان يختلسوها لذاتهم. وهذا كان يقولهُ صموييل ليردّ الشعب عن طلبهِ ملكًا. لان اللفظة العبرانية تفسرّ قضاءً عادة الملك ومن ثم فان الله وبّخ اخاب الملك. وانزل بهِ شرورًا جسيمةً لانهُ اختلس كرم نابوت. ملوك ٣ * ٢٢ * ثمّ انهُ فى حال الشك هل ان الجزية هى عادلةٌ ام لا. فيجب وفاوءها لان العدل فى الشك يجب ان يُفترض لاستقامة امر المتقدم المالك حقًا لان يامر ويستوفى الجزية. وهذا الحق فهو اسمى واعظم من حق الخضعين على خيراتهم التى يملكونها. ثم ان الملوك لهم غالبًا اسبابٌ شرعيةٌ. بل ولو كانت هذه الجزية ظالمةً عيانًا اما كليًا اما جزيًا. فمع ذلك متى جُبيت فيجب ان تُوفى لرفع الشك وصدّ سجس الجمهور. لان كلًّا يجب عليهِ ان يفوت حقهُ لاجل هذه العلة *

* السوال الثامن عشر فى ما الذى يجب ان يُقال عن العشور *

* اجيب ان العشور يجب ان تُوفى من قبل العدل والديانة حسب العادة المقبولة. ويلتزمون بالردّ الذين لا يوفونها بالتمام. او انهم وفوها باشياء دنيّة فقط يتضح * اولًا من الراس عن العشور ومن المجمع اللاترانى الثانى فى الفصل العاشر. حيث قال عن العلمانيين المختلسين على اىّ نوعٍ كان عشور الكنايس ٥ ان لم يردّوها للكنيسة. فليعلموا انهم ساقطون فى خطية النفاق ٥ وحاصلون فى خطر الهلاك الابدى ٥ وهذا نفسهُ يُنسب للذين

لا يفونها

لا يفونها . بل يستبقونها لذواتهم . كما يبان عياناً من المجمع اللاترانى الرابع فى الفصل الثانى والخمسين حيث قال ۞ فليفوا العشور للكنايس بالتمام . وليقتسروا على ذلك بالقصاصات الكنايسية . اما العشور اللازم ضرورةً وفاوها . فهي اما الواجبة من قبل الشريعة الالهية . اما من قبل عادة المكان الثابتة ۞ وكذلك المجمع التريدنتينى فى الفصل الثانى والعشرين من الجلسة الخامسة والعشرين قال ۞ بما ان وفاء العشور هو واجبٌ لله . فالذين لا يريدون وفاوها . او يمنعون مَن يفيها فمال الغير يختلسون ۞ ثانياً لانها ارزاقٌ مكرّسةٌ لله . وهى ديونٌ شرعيةٌ نظرًا الى الديانة لاجل القيام بخادمىّ اسرارها . الذين لهم حقٌ على قبول معيشتهم من الشعب . اذ يجتهدون على فايدته . ويقدمون لله الصلوات والتسابيح مع الذبايح الغير الدموية لاجله . ويخدمون باقى الاسرار الالهية المقدسة *

* السوال التاسع عشر فى هل ان مَن يوزّع الارزاق . والوظايف العموميه بخبث يلتزم بالردّ *

* اجيب اولاً انهُ ولو ان تجاوز الشريعة التوزيعية وحدها لا يلزم بالردّ . بما انها فعل العدل البدلى القايم بمساواة الشى مع الشى . ولكن بما ان العدل البدلى يتحد غالبًا مع العدل التوزيعى . ومن ثمّ فتوزيع الخيرات او الاثقال بخبث يلزم بالردّ غالبًا . لان به يخالف العدل البدلى . او حق الغير فى الشى . او على الشى *

* اجيب ثانياً ان مَن يوزّع الاثقال او الجزية او منازل الجنود الخ

بخبث . وبدون حفظ المساواه . فيلتزم بالردّ للافراد الذين ثقل عليهم بالتوزيع الغير الصوابي . لانهُ بذلك يثلم العدل البدلي . بما انهُ يعدمهم الخيرات التى يملكونها بدون علة داعية . ويلحق بهم ضررًا جسيمًا . لان كلاًّ لهُ حقٌ ثابتٌ اكيدٌ بالاّ يُظلم فى ارزاقهِ . او يُثقل عليهِ بما يفوق مكنتهِ بدون المساواة الواجبة *

* اجيب ثالثًا ان توزيع الخيرات العمومية الواجبة للافراد لعلّة ما خصوصية . مثلاً لاجل الاشغال . والاعمال . والعهود الخ * كوفاء علوفة الجنود . او الفعلة من الخزنة العمومية . فيُنسب للعدل البدلي . بما انهُ يتجه نحو الالزام الناتج عن سببٍ ما خصوصيّ . كما يتضح جليًا من ذات تعريفهِ . ومن ثمّ اذا فُعل بخبثٍ فيصدر الزام الردّ *

* اجيب رابعًا اذا الخيرات العمومية كانت معيّنة بالخصوص . اما من الشريعة . اما من العادة . او من ارادة الريس . او الواهب لفايدة الذين يجب ان تُوزّع عليهم . مثلاً مداخيل بعض المدن . التى قد وُهبت او تعيّنت لكى تتوزّع على السكان كل واحد بمفردهِ نظرًا الى احتياجهِ واستحقاقهِ ومقامهِ . او كميّة الدراهم التى تعيّنت من الملك مجازاةً للجنود الذين حاربوا بشجاعة . او غنيمة الاعداء الواجب ان تُقسّم على الجنود كاستحقاق كلٍ ومقامهِ . فالموزّع بخبثٍ يلتزم بالردّ للذين اعطاهم اقل مما يستحقون . لانهُ بذلك قد تعدّى العدل . بما ان كلاًّ لهُ حقٌ ان ياخذ ما يكفى لاحتياجاتهِ ومطابقًا لاستحقاقهِ وخدمهِ الخ * وهذا الحق يستند على وهبة هذه الارزاق . التى تُقسم بواسطة الموزع كالواجب .

ونظير

ونظير ذلك من يقبل اموالاً لكي يوزّعها على فقراء بلدة ما كاحتياج كل. فيلتزم من قبل العدل البدلي بان يوزّعها عليهم فقط حسب نيّة الواهب. لان كلاً له حقٌ ثابتٌ مستندٌ على الموهبة بان ياخذ حسب احتياجه. كقول القديس توما ۞ ان التعويض الذى يفعله الموزّع مع من اعطاه اقل من الواجب. فيصير بمقابلة الشى مع الشى. اى بقدر ما اخذ اقل. فبقدر ذلك يكون مديوناً له. ومن ثمّ فينسب للعدل البدلي ۞

* اجيب خامساً ان من وزّع بخبث ارزاقاً عمومية مرتبة بالخصوص لخير الجمهور. مثلاً من يوزّع الوظايف العمومية. والدرجات الكنايسية للغير المستحقين. او للاقل استحقاقاً. فيلتزم باصلاح الضرر الناتج للكنيسة او للجمهور. لانه من قبل الوظيفة او العهد المضمر او الوصية المقبولة. وبالتالى من قبل العدل البدلي نحو الكنيسة والجمهور. كان ملزوماً فى توزيعه هذا بان يقصد ويختار الخير العام والاكثر استحقاقاً. ولكن حسب راى كثيرين. لايلتزم بالردّ للاكثر استحقاقاً. الذين تعداهم. اذ ليس لهم حقٌ ثابتٌ خصوصيٌ مستندٌ على صفة خصوصية. كالعهد مثلاً او الموهبة او الشرط. مالم يكن صار ذلك بواسطة السعى او الفحص. الذى يمنح حقاً للاكثر استحقاقاً. بواسطة شرط مضمر مختص بهم لان يتقدموا على غيرهم *

* السوال العشرون اذا صار الارتياب فى هل ان الشى اجنبىٌ ام لا. ايجب ردّه *

* اجيب اولاً ان من ابتداءً ان يملك شيًا بنيّة سليمة. وفيما بعد حصل فى الريب فى هل هو اجنبىٌ ام لا. فيلتزم شرعًا بان يفحص باجتهاد عن الحقيقة. لان هذا الفحص هو ضرورىٌ لردّ كل شيء لصاحبه. والاّ لطرح ذاته فى مسك مال الغير. فاذا بعد الفحص الجهيد لم يستبين حقًا ان الشى هو اجنبىٌ فليستمرّ فى حوزته. ولا يلتزم بالردّ. لان فى الشك حظ المالك هو افضل. حسب القاعدة الخامسة والستين من الناموس ۞ فى تساوى الذنب او الدعوى. فحظ المالك هو افضل ۞ وفى القاعدة المائة والسبعين ۞ وفى تساوى الدعوى. فالمالك يجب ان يربحها ۞ بما ان المالك ماعدا الحق الريبى الذى هو للجهتين. فيملك ايضًا حقًا ثابتًا حاليًا. وهو حقّ التملك وبه يغلب الحق الريبى. الذى هو لغير المتملك. وهذا ما يقتضيه الخير العام لنهي المخاصمات. والاّ ربما لم يكن احدٌ مطمانًا فى تملّك ارزاقه. ولكن اذا استبان بالسوية ان الشى هو اجنبىٌ. فكقول ازور مع كثيرين. انهُ يجوز للمالك ان يستعملهُ وان يبيعهُ ايضًا. بشرط ان تكون لهُ نيّةٌ بان يردّ ثمنهُ لصاحبه متى وُجِد. ولينبّه المشترى عن هذا الشك. لانهُ شرٌ مستترٌ. الذى يمكن ان يصدر ضررًا للمشترى اذا وُجد صاحبهُ. واذا استبان جليًا ان الشى هو اجنبىٌ. فيلتزم وقتيذٍ بان يردّهُ لصاحبه. وان جهلهُ فللفقراء. لان عظمة الايضاح تغلب التملك وتصدر تحقيقًا ادبيًا. ولا توجد مساواةٌ فى الصفة. كما تقتضى وتفترض قواعد الناموس ليكون حظ المالك

المالك افضل. كقول ديلوكو. لانهُ لايقدران ينكر بان الشى ليس هو اجنبيًا . او يحلف انهُ رزقهُ .

* اجيب ثانيًا ان المالك بنيّة سليمة اذا حصل لهُ شكٌ ولم يبحث عن الحق فيخطى خطاءً مميتًا. وان عرف فيمابعد بالتحقيق صاحب الشى فيلتزم بان يردّ لهُ رزقهُ مع اثمارهِ. من حين ابتدى ان يشك . الاثمار الطبيعية والممتزجة ايضًا . لا التى حصل عليها فقط . بل والتى لم يحصل عليها . ولقد كان حصل عليها صاحب الرزق لو يكون مالهُ عندهُ . كقول ليسيوس وكثيرين . لانهُ من ذلك الوقت ابتدى ان يملك بنيّةٍ مفسودةٍ . اذ قد عرف جليًا انهُ لايقدران يمتلك ذلك الشى بدون البحث الكلّى . وانهُ يلحق بصاحبهِ اهانةً بتهاونهِ بذلك . لان كلاًّ لهُ حقٌ بالاّ يضع احدٌ ذاتهُ فى خطر مسك مالهِ . وان يتوقف حقهُ فى الشك . وان لاجل تهاونهِ فى البحث حالاً لم يحصل على الحق فيمابعد . فيلتزم بالردّ كمقدار الشك. كقول سنكيس وديلوكو واخرين . لانهُ بتهاونهِ فى الفحص فقد سبّب ضررًا لمنْ كان يشك بهِ هل هوصاحب الشى ام لا . فيلتزم اذًا باصلاح هذا الضرر كمقدار الرجاء الذى كان للاخر. اذا عرفهُ انهُ صاحب الشى حقًا .

* اجيب ثالثًا ان منْ يشك قبل امتلاك الشى فى هل هو اجنبىٌّ . فيقدر ان ياخذهُ بصفة البيع . او الوهبة الخ . بشرط ان تكون لهُ نيةٌ بان يردّهُ لصاحبهِ ان وجدهُ بعد الفحص الجهيد . لانهُ بهذا يفعل جميلاً مع صاحبهِ . الذى بخلاف ذلك لماارتدّ اليهِ البتة .

البتة . وان اخذهُ ليمتلكهُ مطلقًا فيخطى ضد العدل . لانهُ يلتزم شرعًا بالّا يضع ذاته في خطر امتلاك مال الغير قهرًا عن صاحبهِ . والحال انهُ يضع ذاته في هذا الخطر متى ذاك الشي امكن ان يكون اجنبيًا . ويقدر ان يقتنيه متى قصد ان يردّهُ لصاحبهِ ان وجدهُ . ويلتزم حينئذٍ بان يفحص باجتهادٍ هل هو اجنبيٌ ام لا . فان استبان انهُ حقًا اجنبيٌ . فيلتزم بان يردّهُ مع جميع اثمارهِ لصاحبهِ . وان لم يعرفهُ فللفقراء . لانهُ لايقدر ان يحكم بالصواب انهُ لهُ وليس اجنبيًا . ولكن اذا التحقيق كان متساويًا بانَ الشي هو اجنبيٌ . فيلتزم بان يقتسمهُ معمَن يظنّ انهُ لهُ . لان التملك بنيّةٍ ارتيابية لايصيّر حظ المتملك بحالةٍ كذا ان يكون افضل . فان كان حظهُ متساويًا مع حظ الغير المتملك . فوقتيئذٍ يكون للاثنين حقٌ متساوٍ ومن ثَمَّ يجب ان يقتسما سويةً اما الشي اما ثمنهُ . ونظير ذلك قل عمَن يرتاب في هل الشي هو اجنبيٌ . ويمتلكهُ مع انهُ غير ممتلكٍ من احدٍ . ولكن اذا كان الشك هل الشي هو لهُ . ولذلك استخلصهُ ممَن يملكهُ بنيّةٍ سليمةٍ . فيلتزم بان يردّهُ لهُ بالتمام كمَن يمتلكهُ بنيّةٍ مفسودةٍ . لانهُ في حال الشك وتساوي الدعوى . فحظ المالك بنيّةٍ سليمةٍ هو افضل .

* اجيب رابعًا فمتى الشي لم يكن ممتلكًا من احد اوليك المشكوك بهما انهم اربابهُ . فان كان الشك متساويًا فليُوزع عليهم بالسوية . وان لم يمكن توزيعهُ فثمنهُ مالم يرتضوا بخلاف ذلك . اذ لايوجد سببٌ بان يُدفع الشي كلهُ . او اكثر او اقل لواحدٍ دون الاخر .

الاخر . واذا استبان حقًا انه لواحد بالخصوص . فليدفع له بالتمام كانه قد حكم في ذلك قاضٍ ذو فطنة .

* السؤال الحادي والعشرون ان من يشك في وفاء دينه . هل يلتزم بان يوفيه ايضًا متى لم يمكنه معرفة ذلك جليًا .

* اجيب ماكدًا ذلك مع جمهور المعلمين * اولًا لان الدين المحقق لا ينحل بوفاء ارتيابي لان الوفاء الارتيابي لا يوازي الدين الحقيقي . بما ان العدل يطلب التساوي * ثانيًا لانه في حال كذا فالهلك يقوم بدل الدين * ثالثًا لانه يجب ان نحكم في المحكمة الباطنة عن كذا اشياء . كما يحكم القاضي العادل في المحكمة الخارجة . بعد معرفته الحق نظرًا الى الناموس الطبيعي . بما ان المحكمة الباطنة يجب ان تتبع المحكمة الخارجة . ما لم يتضح جليًا ان المحكمة الخارجة تستند على وهم باطل . والحال ان المديون في المحكمة الخارجة يلتزم بوفاء الدين المحقق . ما لم يوضح جليًا بانه قد وفاه . ولو ان المدين شك بالوفاء وقال انه لمرتاب بذلك . ولا تقل بانه في حال الشك حظ المالك هو افضل * اولًا لان هذا لا يصدق الا اذا كانت الدعوة متساوية فيما بين المالك والغير المالك * ثانيًا لان المُديّن له حقٌ على طلب استيفاء دينه الذي لا يجب ان يعدمه لاجل الشك . ولا يضادّ ذلك بان المديون مالكٌ الدراهم الواجب ان توفى . بما ان الشك لا يتجه نحو الدراهم . ولمن هي . بل نحو حق استيفاء الدين . وهل انه يوجد . وبما ان وجود هذا الحق هو ماكدٌ . ووفاه غير موكد . فالمديّن يمتلك ثبات هذا الحق . كقول ديلوكو واخرين .

السوال

* السوال الثانى والعشرون فى هل هو ضدّ العدل اشهار سرّ القريب الموتمن عليه. ويلتزم باصلاح الضرر الناتج من ذلك.

* اجيب ماكدًا ذلك مع جمهور المعلمين. لان كلًّا لهُ حقٌ بالّا تُكشف اسرارهُ. ويكون ذلك خطاءً مميتًا اذا كان السرّ عن شيء معتبر. او انهُ لعتيدٌ ان يصدر للقريب من ذلك ضررٌ جسيمٌ. ومنازعةٌ شديدةٌ. ولهذا قال الحكيم ٭ مَن يكشف اسرار الصُديق فيعدم الامانة. فكشف اسرار الصُديق. هو اياسُ النفس التعيسة٭ سيراخ ٢٧ * ومن ثمَّ فلا يجوز كشف السرّ لآخر ولو كان سرّ شخص خصوصيّ بدون رضاهُ. حتى ولا بامر الريس. مالم يكن واضحًا من جهة اخرى. بما ان حفظ الامانة هو من ناموس الطبيعة. كقول القديس توما فى الفصل الاول من البحث السبعين. والحال انهُ لا يجوز ان يُومر او يُفعل ما هو ضدّ ناموس الطبيعة. ولهذا فيخطى خطاءً مميتًا من يفحص عن اسرار القريب. او ينصت على الباب. او يقراءُ مكاتيبهُ الخ. لان كلًّا لهُ حقٌ على اسراره. ومثل ذلك الروساءُ والمدبرون والاطباءُ والقضاة والاصدقاءُ. الذين تُكشف لهم الاسرار لاجل الشور والاسعاف. فان اشهروها فانهم يخطيون خطاءً مميتًا* اولًا ضدّ المحبة التى تامر بالّا يفعل احدٌ بالآخر ما لا يريد ان يُفعل به* ثانيًا ضدّ العدل. لانهُ نظير نزع الصيت بما ان كلًّا لهُ حقٌ على سره كعلى صيته. ما عدا اذا كان كشف هذا السر ضروريًا لان يدفع ضررًا عظيمًا روحيًا او جسديًا عن القريب. او عن الجمهور الناتج والمتواصل من قبل هذا الشخص ظلمًا. ولو لم يامرك المتقدم.

فيلتزم

فتلتزم بان تكشف السر المفوّض اليك لاوليك . الذين يخصّهم ذلك بدون تسمية الشخص . ما لم يكن ذلك ضروريًا لدفع الضرر . هذا رايٌ عامٌ . لان المحبة تلزم بصدّ ضرر الجمهور او الخصوصى البرى . ولو كان بضرر الموذى نفسه . لان خير الجمور وحق البرى . الذى لاجله يُكشف السرّ يسموفوقًا على حق الموذى . وعلى السرّ وضرره . لانهُ كقول القديس توما فى الفصل الاول من البحث السبعين ۞ ان الاشياء التى تُفوّض للانسان سرًا خارج سرّ الاعتراف . فاحيانًا تكون هكذا حتى انهُ معها يسمع بها فيلتزم بكشفها : مثلًا اذا كانت مفسدةً للجمهور روحيًا وجسديًا . او مضرةً جدًا لشخص خصوصيٍ . وماشاكل ذلك . فيلتزم حينيذٍ بان يكشفها اما بالشهادة اما بالتخبير . وبخلاف هذا لايقوم الالزام الموضوع بواسطة السرّ ۞ ولهذا فيلزمك بان تشهر الذين يعلّمون رايات مضلّةً . واعتقادات باطلةً . او يتوامرون ضدّ المدينة . او ضدّ حيوة وصيت وارزاق واحدٍ خصوصيٍّ . بشرط انك تكون قد عرفتهُ خارج سرّ الاعتراف . ولوكنت حلفت بانك لاتشهرهُ . لان هذا القَسَم بما انهُ ضدّ الزام المحبة الطبيعية فهو باطلٌ وغير جايزٍ . وكقول كثيرين لا تلتزم بحفظ السرّ المعروف منك باستقامةٍ مع ضررٍ عظيمٍ يلحقك . او خطرٍ اكيدٍ لحياتك . ما لم تكن عرفتهُ فى سرّ الاعتراف . او كان من ثَمّ سرّ الجمهور او الملك . او ان كشفهُ يؤل الى ضررٍ عظيمٍ للمملكة او للجمهور . او انك تكون قد وعدت بكتمه مع كل ضررٍ عظيمٍ يلحقك . واذا لم توجد هذه الشروط ونظايرها . فلك حقٌ لان

تعتنى بذاتك احرى مما بالاخر. لانه بهذا لا يُعدّ مظلومًا حقًا. ولا انت قبلت على ذاتك الزامًا بحفظه مع ثقل كذا * اعلم ان مَن قد عرف سرّ القريب من اخر ظلمًا فيلتزم بكتمه. بما ان هذه المعرفة قد صدرت عن الاول بكشف ما قد اعطى تحت سرّ. والكشف الاخير يؤول الى ضرر مَن اودع السرّ. ومن ثمّ فيكون ذلك توسيعًا وتعظيمًا للضرر الناتج عن شرّ الدافع والخاين الاول. وبكشفك هذا فتصدّ انقطاع الاضرار الناتجة من الكشف الاول. والقريب فله حقٌ على ذلك *

* السوال الثالث والعشرون فى هل ان ردّ الارزاق الخارجة. واصلاح الاضرار الحاصلة فيها ظلمًا من الميت. يتعدّى الى الوارثين. ولو كانوا غربا *

* اجيب ماكدًا ذلك مما قيل فى الفصل الاخير عن المقابر. ومن الفصل التاسع عن الربا. ومن الفصل الخامس عن الخاطف. حيث قيل ۞ عظ وارثيه والزمهم بان يفوا كما يليق. كمقدار ارزاقه. للذين قد اوصل اليهم ضررًا ضدّ العدل. اما بالحريق. اما على غير نوع ۞ ثانيًا لان الالزام بردّ الارزاق فهو ملاصقٌ لارزاق الميت. الذى يجب ان يكون له من ارزاقه اقل بقدر التزامه بردّ ما قد سلبه ظلمًا. وهذا الالزام يتعدّى الى مَن تكون هذه الارزاق فى حوزته * ثالثًا لان الوارث يقوم موضع الميت ويخلفه فى جميع خيراته وحقوقه وديونه الصادقة. وكما انه يخلفه فى خيراته وحقوقه. هكذا

هكذا وفى الزاماته وديونه الحقيقية . التى يقبلها على ذاته مضمرًا بقبوله الميراث . فان كانت الورثة كثيرون . فكلٌ يلتزم بقدر جزء الميراث . لا بالتمام . لانهُ كما ان خيرات الميت وحقوقهُ تُقسم فيما بين الورثة . فكذلك يجب ان تُوزَّع الالزامات والديون . كما قيل فى الناموس . لانهُ من الواجب ان الذى حصل على فايدة جزئية فقط . فيلتزم بالثقل جزئيًا فقط . لانهُ ولو ان كلًا قد اخلف الميت . ولكن لا كليًا بل جزئيًا . والجميع فيخلفونهُ كليًا . واما ما قيل فى الناموس عن الرباء . فيفسَّر بان الزام الردّ كلهُ يتعدى الى مجموع الورثة هكذا حتى ان كلًا لا يلتزم الّا بجزءه . ولكن اذا وجد الشى الاجنبى بتمامه عند احد الورثة . فهذا يلتزم بان يردّهُ بالتمام . وكذا قل عن رزق الميت المرهون عند الغير . لان الرزق الواجب للغير على هذا المنوال فانهُ يجوز مع كل الزاماته الى كل مالك . كقول الناموس فى الراس الخامس عن الرهن . ولكن هذا يقدر ان يدّعى على باقى الورثة الذين يلتزمون ان يفوهُ بالتمام كلٌ حصته . ولكن الموقوف لهم لا يلتزمون بالردّ . متى كانت الارزاق المتروكة للورثة كافيةً لوفاء الديون كلها بعد اخراج الجزء الواجب للورثة شرعًا . بما ان الموقوف لهم لا يخلفون الموصى فى الزاماته كما تخلفهُ الورثة ولا يقومون مقامهُ . واذا الارزاق لم تكن كافيةً فوقتيذٍ يلتزم اصحاب الوقف بالوفاء حسب الحصة . لانهُ يجب اولًا وقبل كل الاوقاف وفاء الدين . ثمّ اخراج ما يجب للورثة شرعًا * اعلم ان الورثة

يلتزمون ايضًا بالعهود الصايرة من الموصّى . كقول الناموس فى الكتاب الثالث عن العهود حيث قيل۞ اننا نامر على وجهٍ العموم بان كل عهدٍ يوجد ان كان عن العطاء . وان كان عن الفعل فليتعدّى الى الورثة .وضدّ الورثة ايضًا. ان ذُكروا الورثة بالخصوص ام لم يُذكروا . لانهُ كما سبق القول ان الورثة يقومون مقام الميت. وكما انهم يخلفونهُ فى الارزاق والحقوق هكذا فى الاثقال والالزامات والديون الحقيقية ايضًا *تمت المقالة التاسعة فى الالزامات وتتلوها المقالة العاشرة فى العهود *



المقالة العاشرة *

في العهود *

الراس الاول

في جوهر العهد وفي تمييزه وفاعليته *

السوال الاول في ما هو العهد *

اجيب ان العهد اذا فُهم بالفساحة فهو الموافقة نفسها. وقد يُحدّ في الكتاب الاول من الناموس عن العهد. بانهُ رضى اختياريٌ لاثنين اولاكثر في شيٍ واحدٍ مصدرًا الزامًا. اما من الجهتين. كما في البيع. ام من جهةٍ واحدةٍ. كما في الوعد المفعول مجانًا. واذا فُهم بالحصر فهو الموافقة نفسها المصدرة الزامًا بدليًا. او انهُ رضى او اتفاقُ اثنين او اكثر على شيٍ واحدٍ مصدرًا الزامًا بدليًا. ولهذا قيل في الكتاب التاسع عشر من الناموس عن معاني الالفاظ. انهُ الزامٌ من الجهتين. ومن ثمّ فالعهد اذا

فُهم

فهم بالحصر فيختلف عن الموافقة لان العهد يتميز عن الالزام البدلى . اما الموافقه فتفترضهُ دايمًا .

* السوال الاول فى ما هى الشروط المطلوبة لصحة العهد .

* اجيب انهُ تُطلب اربعة شروطٍ * اولاً استطاعة الاشخاص على العهد * ثانيًا قابلية الشى بان يكون موضوعًا للعهد * ثالثًا الرضى المتبادل المصرّح بعلامةٍ خارجةٍ . بما ان الواحد بواسطة العهد يصير ملزومًا للاخر . كعادة البشر . اى ان الواحد يوضح للاخر بعلامةٍ خارجةٍ الرضى الباطن المفعول منهُ . ومن ثمَّ ففى الموافقة تجب مراعاة ارادة المتعاهدين اكثر من الالفاظ . كقول الناموس عن معانى الالفاظ * رابعًا الصورة الجوهرية المعيّنة من الناموس . ان وُجدت من ثمَّ صورةٌ مرسومةٌ . اذ لا شئَ يمكنهُ القيام بدون صورتهِ الجوهرية . والاّ لكانت تلك الصورة جوهريةً وغير جوهريةٍ .

* السوال الثالث فى كيف يُقسم العهد .

* اجيب انهُ يُقسم اولاً الى صوريّ او صريحٍ . وبالقوة او مضمرٍ . فالعهد الصورى او الصُريح . فهو الذى يتعاهدون بهِ اثنين او اكثر معاهدةً صريحةً على شئٍ واحدٍ بالزامٍ متبادلٍ . او اقلهُ من الواحد نحو الاخر . والعهد بالقوة او شبه العهد . فهو متى قُبل الزامُ العدل مضمرًا بواسطة فعلٍ جايزٍ . مثلاً كتدبير امورٍ الغايبين . وقبول الميراث او وظيفةٍ اودرجةٍ بدون معاهدةٍ كليًا . فمثل هذه الالزامات يقبلها على ذاتهِ الملك والمشيخة والمتقدم والوكيل والطبيب والقاضى الخ . لان من يقبل وظيفةً قايمٌ بها

بهاخير الاخرين . فيلتزم شرعًا بان يسعى فى خير من تُستعمل لاجلهم تلك الوظيفة . وغالبًا يلتزم الواحد بالتبادل للاخر بقوة الشريعة او بالعادة او اقلهُ بالعهد المضمر . فهذه المهاودات تُدعى عهودًا . ولها قوةٌ نظرًا الى الالزام شرعًا * ثانيًا الى مسمى وغير مسمى . فالعهد المسمى . هو الذى لهُ اسمٌ خصوصيٌ كالعهد والموافقة فى البيع والابتياع الخ . والغير المسمى . فهو الذى لهُ اسمٌ عامٌ فقط * كالعهد والموافقة وهو على اربعة انواع . اى انا اعطى لكى تعطى . انا اعطى لكى تفعل . انا افعل لكى تعطى . انا افعل لكى تفعل . كقول الناموس فى الكتاب الخامس عن الاستغلال . فالعهد الغير المسمى لهُ هذه الخاصات . اى ان المعاهد يقدر ان يرجع بقوله مادام الاخر لم يتمم المعهود . مثلاً اذا دفعتُ لك جملة دراهم لكى تذهب الى دمشق . فيمكنى حسب الناموس المدنى ان استخلص منك الدراهم . التى اعطيتكها . اذا لم تكن ذهبتَ بعدُ . ولا تكلفتَ شيئًا لاجل هذا الامر * ثالثًا الى مجانىّ والزامىّ . فالمجانى هو الذى لايتوسطهُ ثمنٌ ولا اجرةٌ . كالقرضة وما شاكلها . والالزامى فهو الذى تحصل فيه مكافاةٌ . او الذى يقبل فيه المُعطى ثمنًا او اجرةً ايضًا كالاشتراء والاستكراء الخ * رابعًا الى عهدٍ بنية سليمة . والى عهد الناموس الحصرى . فعهد النية السليمة . فهو الذى لا يحفظ فيه ماقد وقع عليه العهد فقط . بل وماقد يستبين للقاضى الفطن بانهُ جيدٌ وحميدٌ ايضًا . ولو لم يكن مصرحًا فى العهد . لانهُ يجب ان تُعتبر فيه النيّة السليمة نظرًا الى دفع شىء وردّه وتعويضه . كالاشتراء والبيع

والبيع والاستكراء والمفاعلة والوديعة والقرضة والشركة والرهن الخ. اما عهد الناموس الحصرى الذى فيه يفعل حسب قوة الالفاظ. او الناموس المكتتب. اى كما هو مصرح فى العهد. وصار الاتفاق عليه. كالقرضة والموهبة والوقفية والوصية ونظايرها* خامساً الى عاري ومكتسي. فالعارى هو عهد فقط عادم ثباته. الذى يمكن ان يصدر مباعاة فى الحكم الخارج. ومثل هذا يكون كل عهد غير مسمى قبل ان يتم من الجهة الاخرى. مالم يصر بصورة وعد او قسم. والمكتسى فهو العهد المستند على ثبات. الذى يقدر ان يصدر بذاته فعلاً مدنيا. كالكتابة والشهود والقسم* سادساً الى عهد الذى يكمل بواسطة الشى. او بتسليمه. كالقرضة والوداعة والرهن الخ. والى الذى يكمل بالرضى فقط. كالبيع والابتياع والاستكراء والشركة الخ* سابعًا الى مطلق الذى لايلحقه حادث البتة. اى الذى يصير الى يوم بدون شرط او حال اوحل الخ* والى غير مطلق وهو الذى يتاتى عليه حادث وهو على خمسة انواع* فاولاً يقال الى يوم. لانه يتعين اليوم الذى قبله لايصدر الزام الوفاء او التسليم او الفعل* ثانيًا تحت حال. اى اذ يزاد الحال الذى به يلزم العهد. مثلاً انا اهبك هذه الفرس لكي تكرى بيتك لبطرس* ثالثًا الى سببي اى الذى يصير لاجل سبب* رابعًا الى اشاري الذى يصير بوضع اشارة لاجل تبيان الشى او الشخص * خامسًا الى شرطي الذى يصير بوضع شرط ما.

السوال

* السوال الرابع فى ما هى مادة العهد .

* اجيب ان مادة العهد هى كل الارزاق التى الواحد لهُ عليها تملّكٌ او تصرّفٌ . لان هذه الارزاق يمكن نقل تملكها . والتصرّف بها . واستعمالها لاخر .

* السوال الخامس فى هل ان كل عهد يلزم ذمةً .

* اعلم اولًا ان فاعلية العهد فهي الالزام . ويُحدّ بانهُ رباطٌ ناموسيٌّ . الذى به نلتزم على اعطاء شيء . او فعله . او احتماله . او بالّا نعطى . وبالّا نفعل . وهذا الالزام فهو على ثلثة انحاء * اولًا طبيعيٌّ خالصٌ . وهو الذى يصدر عن ناموس الطبيعة فقط . وهذا دايمًا يلزم ذمةً . ولكنهُ لايصدر مداعاةً فى المحكمة الخارجة * ثانيًا مدنيٌّ خالصٌ . وهذا يصدر مداعاةً فى المحكمة الخارجة لاجل توهمٍ كاذبٍ . ولكنهُ لايلزم ذمةً * ثالثًا ممتزجٌ وهذا يلزم ذمةً ويصدر مداعاةً فى المحكمة الخارجة * اعلم ثانيًا ان العهد الممكن حلّهُ . يمكن ان يُحلّ برضى الجهتين . كما قيل فى الكتاب الخامس والثلاثين من قواعد الناموس . لانهُ ممكنٌ لكل من المتعاهدين ان يفوت حقهُ . ولكن من يكون ملزومًا لايقدر ان يرجع بمفرده بدون رضى الاخر . كقول الناموس عن الالزامات . لان الاخر لهُ عليهِ حقٌّ بواسطة العهد .

* اجيب ان كل عهدٍ ثابتٍ . ولو كان عاريًا . فيصدر الالزام ذمةً . ولو لم يصدر مداعاةً فى المحكمة الخارجية . مالم يُعيّن بقسمٍ . هذا رائى عامٌ * اولًا اذا افترضنا استعداد المادة وقابلية الاشخاص .

فيكفى

فيكفي لهذا الالزام بالصدق والحقيقة الرضى المتبادل المعلن باشارة خارجة . التي بها يُعطى لاحدهما . او لاثنيهما حقٌ لا تجوز مخالفتهُ . ولا يُطلب في ناموس جميع الشعوب اكثر من هذا . لانهُ اي شيء يُناسب الامانة البشرية اكثر من حفظ ماقد اتفقوا عليه . كقول الناموس في الكتاب الاول عن العهود . ولايضادّ ما قيل في ناموس الشعوب ۞ ان العهود العارية لاتصدر الزامًا ۞ بما ان القول هنا فهو عن الالزام المدني *ثانيًا في الراس الاول قيل عن العهود بالاجمال ۞ ان العهود يلزم حفظها. ويجب اقتسار المتعاهدين على ذلك بالتاديب ۞ وفي الراس الثالث قيل ۞ يجب ان يصير بكل حرص . وهو ان الاشياء التي وُعدت تكمل بالفعل ۞ ثالثًا لان الشريعة الالهية الطبيعية تلزم بحفظ الامانة المسلمة . ومخالفتها من ثم تكون شرًا باطنًا *رابعًا لانه بعكس ذلك لبادة الامانة الحميدة . التي بدونها لايقوم التصرّف والعشرة البشرية. اما قولي ثابتًا. لان كل عهد مبطّل مطلقًا من الناموس الوضعي لايلزم ذمةً البتة . لانهُ يُحسب كلاشيٍ . وكانهُ لم يكن قد عُهد. اذ لايصدر عن السلطان الشرعي . الذي يجب ان تخضع لهُ ارادة المروُسين. ولكن اذا العهد لم يكن وقتيذ مبطّلًا . بل انهُ سوف يُبطّل فقط . فيلزم حينيذ ذمةً . الى ان يُبطّل من القاضي.

* السوال السادس في ان منُ كانت لهُ نيّة المعاهدة . ولكن مع ارادة صريحة بالّا يلزم ذاتهُ. فهل يكون ملزومًا .

* اجيب انهُ اذا نيّة المعاهدة فاقت على نيّة عدم الالزام :

وكانت

وكانت اكثر فاعلية ومطلقة . فوقتيذ تلزم . لان العهد حينيذ يكون حقيقيًا ويلزم ذمةً . ولكن اذا النيّة الاخيرة علت على الاولى . اوان الاثنتين كانتا متساويتين . فالعهد حينيذ يكون باطلًا . اذ لاتوجد النيّة الفعّالة للمعاهدة حقًا . بما ان صدور الالزام هو من جوهر العهد . ولكن لاجل الاهانة التى خدعتُ بها ظلمًا القريب المتعاهد معك بنيّة سليمة . فتلتزم حينيذ بتمام ماوعدته به خارجًا . لانك تلتزم برفع الغش . اذ كانت لك ارادةٌ حقيقيةٌ لان تلزم ذاتك . وان تكمّلها متى اراد الاخر .

* السوال السابع فى هل ان العهد المفعول بدون اشتهار يقتضيه الناموس يلزم ذمةً .

* اعلم ان الاشتهارات هى بعض طقوس وشروط يجب استعمالها فى العهود حسب الشرايع . مثلًا مقدار عدد الشهود الخ .

* اجيب ان العهد المبطّل من الناموس الوضعى فلفقده الاشتهار لايلزم ذمةً . وهو كلاشى فى المحكمتين . لانهُ فى الكنيسة وفى الجمهور يوجد سلطانٌ كافٍ لتلاشى افعال المروسين . ولان يعيّن صورةً ما ومقياسًا ليسلكوا بحسبه فى العهود . الذى بدونه لاتلزم قطعًا . بما ان هذا السلطان هو مفيدٌ جدًا . بل وضروريٌ لخير الجمهور وللتدبير الحسن . وان ارادة المروسين وارزاقهم ايضًا تكون خاضعةً للسلطة المشترعة نظرًا الى الخير العام والتدبير الحسن . وهذا يتضح بالتجربة . مثلًا فى الزيجة الخفية . فى معاهدة القاصر بدون سلطان الوصى الخ . لانهُ ان كانت الناس الخصوصيين يقدرون

ان يضعوا فى عهود هم بعض شروطٍ التى اذا بُطِلت فتبطل حينيذٍ تلك العهود نفسها وتتلاشى بالكلية . فكم بالاحرى يقدر على ذلك الروساءُ نحو مروسيهم لاجل خيرهم العمومى . ومن ثَمّ فلا حقَّ لمنْ يملك بواسطة عهودٍ مثل هذه . لان المالك الاول لايقدر ان يدفع لهُ تملُّك الشى لانهُ قد تصرّف به ضدّ الشريعة المبطلة . لان سلطانهُ قد تعطّل من سلطانٍ شرعيّ اعلى جدًا . ولهذا منْ يقبل شيًا بواسطة عهدٍ مبطّلٍ من الشريعة . فلا حقَّ لهُ على امتلاكه . ويُعرف العهد انهُ باطلٌ امامن الفاظ الشريعة . امامن العادة . اما لانهُ قد استبان للقاضى بانهُ لايوجد فيه غشٌّ بالكلية . ولكن مع هذا فيعدّهُ باطلًا .

* اعتراضٌ ان الشريعة المُبطلة تستند على افتراض الغش . فاذًا متى اتضح انهُ لا يوجد غشٌّ بالكلية . فالعهد حينيذٍ يكون صادقًا اقلهُ فى محكمة الذمة *

* اجيب ان الشريعة المبطلة لا تستند على افتراض الغش فى هذا العهد او فى ذاك بالخصوص . بل على خطر الغش كما يحدث غالبًا . او لانهُ بواسطة عهودٍ كهذا عاريةٍ من الاشتهارات يُعطى سببٌ لذلك *

* اعتبر اولًا انهُ فى كل عهدٍ يجب حفظ شرايع وعادات المكان حيث تصير كقول الناموس * ثانيًا يمكن ان تُوضع فى العهد اثقالٌ والزاماتٌ لا تلاصقهُ ذاتيًا . بشرط الّا تكون مضادّةً لجوهر هذا العهد . ولا تكون محرّمةً من الشرايع . بما ان كلًّا يمكنهُ ان يترك

يترك حقهُ . ويلزم ذاتهُ بما لا يكون ملزومًا به بخلاف ذلك . ولكن الزامات كذا . بما انها ذات ثمن . فيجب ان تُكافى . والاّ لما حُفظ التساوى . ومتى وضعت فيجب تمامها شرعًا . كما قيل فى القاعدة الخامسة والثمانين من الناموس ۞ تُعرف العهود بانها قد قُبلت الشريعة بواسطة الموافقة ۞ ثالثًا ليس كل عهد يُفعل ضدّ الشريعة يكون باطلًا لان اشياء كثيرة تُحرّم . ولكن متى فُعلت فتثبت . كما يتضح من الناموس . هكذا يصحّ بيع الشى الذى قد أُبيع لاخر لكنهُ لم يكن قد تسلّمهُ بعد . ولو لم يكن جايزًا *

* السوال الثامن فى هل ان العهد الباطل المثبّت بالقَسَم يلزم شرعًا *

* اعلم اولًا انهُ شىٌ اخر هو ان القَسَم يكون صحيحًا . وشىٌ اخر ان العهد يُثبّت بالقَسَم . فالقَسَم يكون صحيحًا بالخصوص . متى وجب حفظهُ اكرامًا لله المورد شاهدًا . ولو لم يهب حقًا بالكلية لمن برز لاجله . ومن ثمّ فيصدر الزامًا دينيًا فقط . الذى يتجه الى الله وحدهُ . ولا يتعدّى الى الوارثين . بما انهُ شخصىٌ ويزول بحلّة القَسَم . ثمّ ان القَسَم يثبّت العهد متى صيّر العهد صحيحًا . ووقتيذٍ لا يصدر الزامًا دينيًا فقط . بل وشرعيًا . ويمنح حقًا للاخر ايضًا . واذا حصلت الحلّة من القَسَم . فيستمرّ الالزام الصادر من العهد الصحيح . الذى يجتاز من ثمّ الى الورثة . لانهُ حقيقىٌ . كقول الناموس فى الكتاب الثامن عن خطر الشى المُباع وفايدته *

* اعلم ثانيًا ان القَسَم يكون صحيحًا ان ثبّت العهد . ام لا .

ويلزم

ويلزم متى امكن حفظهُ بدون خطاء او ضرر القريب . يتضح من الراس الثامن . والثامن والعشرين عن الحلف . لان اكرام الله الواجب يقتضى ذلك . لاجل شهادته الموردة *

* اجيب اولاً مع الراى العام ان العهد المفعول غصبًا او خوفًا او ظلمًا او غشًا . او انهُ يتضمن اهانة منْ صار القسَم لاجله . فلا يُثبت بالقسَم بنوعٍ لا يمكن حلّهُ . كما فى الراس الثامن والعشرين عن الحلف . لان مَن يسبب اهانةً فانهُ يلتزم من قبل ناموس الطبيعة باصلاحها . وان يردّ المهان الى حالته وحريّته الاولى . وان يترك الحق المقتبس من قبل العهد . ان كان من ثمّ . اذ ليس لهُ حقٌ اكيدٌ ثابتٌ . ولان القسَم لا يزيل الاهانة . فيقدر الحالف اذًا ان يطلب حلّة القسَم لاجل الاهانة الصادرة . ومتى حصلت فيزول كل الزام . ولهذا ولو ان الرباء المحلوف واجبٌ وفاهُ لاجل الزام الديانة . كما فى الراس السادس عن الحلفان . وذلك لان وفاهُ جايزٌ . ولكن وعد وفايه لا يُثبت بقسَم . ولا المرابي يربح حقًا عليه كليًا . بل يلتزم بردّ ما قد انوفى . وكذا قل عن الوعد المفعول للسارق لاجل الخوف الصادر من قبله ظلمًا *

* اجيب ثانيًا ان العهود المبطّلة من الناموس الطبيعي لا تُثبت بقسَم . وهذا واضحٌ . بما ان القسَم لا يغير ذاتياتها . ولا يمكنهُ ان يعوّض نقص جوهرها . الذى لاجله هى باطلةٌ *

* اجيب ثالثًا ان العهد المُبطّل من الناموس الوضعى فقط فلا يُثبت بقسَم اذا التبطيل صار باستقامة وبالخصوص لاجل الخير العام

العام. هذا راى الجميع. يتاكد ذلك من الراس الثانى عشر من الناموس حيث قيل ۞ ان الاكليريكى لايمكنه ان يترك انعام الحكم. ولو كان ذلك بقسم. بما ان هذا قد منح لدرجة الاكليريكيين ومقامهم. وحق او انعام الجمهور لايمكن ان يبطل بعهد الخصوصيين۞ لان العهد وقتيذٍ يكون مضرًا للجمهور. وبما ان الشى الموعود لايجوز ان يسلم. ولهذا فالقسم لاقوة له. ولكن اذا التلاشى قد صار باستقامةٍ. وبالخصوص لاجل فايدة المتعاهدين. فالعهد حينيذٍ حسب راى كثيرين يثبت بقسمٍ. بشرط الا يحدث ضررٌ لمن صار لاجلهِ * اولًا لان هذه العهود بواسطة القسم تنقل التملك وتمنح حقًا. وهذا يتضح من الناموس المدنى حيث قيل ۞ ان حلفانات القصر المفعولة طوعًا نحو عهود ارزاقهم فلا ترجع. بل فلتحفظ بدون تغييرٍ۞ وكذلك فى الراس الثانى عن العهود. وفى الراس الثامن والعشرين عن الحلف من الناموس القانونى. حيث الحبر اوضح بان العهد. الذى بهِ ترتضى الامراة بان يباع شيًا من نقدها. الذى هو مبطلٌ من الناموس الوضعى. فينبغى ان يحفظ. ان توسط ذلك قسمٌ بدون اغتصاب او غشٍ. فالنواميس اذا متى نكرت طلب واسترجاع الحق. الذى تمنحه حين يصدر القسم بواسطة الغش او الخوف. فيعرفون ان حق العدل حينيذٍ يصدر. ويريدون ان العهد يكون صحيحًا اكرامًا للقسم* ثانيًا ان كلًا يمكنه ان يتنزل عن حقهِ الممنوح له من الشريعة باستقامةٍ. مالم يبطل ذلك لاجل علةٍ ما. كقول الناموس فى الكتاب الحادى والخمسين

عن

عن الاسقف والاكليريكي . لانهُ يجوز لنا بان نسمح بالحق والخير الخصوصي . الذى نحن اربابهُ . فمتى صار التنازل فالناموس الوضعي وقتيذٍ يبطل . ومتى بطل فتلك العهود حينيذٍ تكون بذاتها صحيحةً ثابتةً . وتلزم شرعًا كانها لم تكن قدتلاشت من الشريعة . ولكن اذا المشترع ابطل العهد واراد بان لاتبقى لهُ فاعليةٌ فى الذمة بالكلية . فوقتيذٍ ولو ان المتعاهدين ارادوا ذلك . فالعهد حينيذٍ لايُثبت بقَسَمٍ . بما ان المروس لايقدر ان يضادّ سلطان الريس وارادتهُ . ولان القَسَم هو شئٌ داخلٌ على العهد . فلايقدر ان يصيّر الغير الموجود موجودًا .

* السوال التاسع فى هل وكيف تلزم العهود الصايرة ليومٍ . او لحالٍ . اولسببٍ . اولاشارةٍ *

* اجيب اولًا ان العهد ليومٍ يصدر الزامًا . والمديون حينيذٍ لايلتزم بكماله قبل اليوم المعيّن . مثلًا متى تزوجتُ . متى ياتي القفل . فوقتيذٍ يتعلق الرضى والالزام . ومن ثمَّ فيحلّ بالشرطية . اى ان تزوجتُ . ان اتى القفل الخ .

* اجيب ثانيًا ان العهد الحالى يلزم حالًا . ولا يبطل ولولم يتم الحال . ما لم يُوضع تحت تبطيل الموهبة او الوصية . لان الحال يفترض النيّة الكاملة ويتبعها ولا يعلّقها . وبهذا يتميز عن الشرطية . لان الحال هو الزامٌ مزادٌ على النيّة . الذى يلزم الواحد به ذاتهُ لفعل شئٍ ما . ومع هذا فيوجد الزامٌ شرعيٌ ثقيلٌ لكمال هذا الحال .

* اجيب ثالثًا ان العهد او الترتيب المفعول لسببٍ يكون

باطلًا

باطلاً متى بطل السبب الغايي. اذ لاتوجد ارادة العطاء او التغيير الّا تحت شرط وجود السبب الغايي . ومتى ارتفع سبب المراد فلا يكون حينيذٍ مرادًا . ومن ثمّ فالشي المُعطى لاجل سبب لا يجوز اخذهُ ما لم يتم السبب. ولكن اذا فقد السبب المحرّض فقط فيستمرّ الترتيب . لان الترتيب لايصير تحت مشروطية . وما دام السبب الخصوصي الغايي للارادة موجودًا. فيوجد ايضًا الترتيب . ولكن في حال الشك يستبين ان العلّة لم تكن الّا تحريضيةً . اذا المرتب كان قاصدًا نفع وفايدة من قد رتب لاجله.

* اجيب رابعًا ان الغلط والكذب في التعيين لايفسد العهد او الترتيب . بشرط الّا يكون التعيين قد وضع بنوع شرطٍ . والغلط لايتجه نحو جوهر الشي او العهد او الشخص. لان غلطًا كذا لاينفي الرضى عن الذاتيات . وهكذا قل متى اتضح الامر عن الشي او عن الشخص . الذي صار الترتيب لاجله. كما قيل في الكتاب السابع عشر من الناموس عن الشرط والتعيين. لان التعيين يصير بالخصوص لاجل ايضاح الشي . الذي صار عنهُ الترتيب . والشخص الذي صار لاجله . ولهذا ان اتضح من غير جهة عن الامرين. فالكذب حينيذٍ لايضرّ. ومن ثمّ فان هذا الترتيب فهو جايزٌ. مثلاً انا اهب او اوقف لبطرس فرسي الذي اشتريتهُ في حلب. ولو كنت اشتريتهُ من غير مكان. او اني اهبهُ الحقل الذي لي في دمشق الذي مقدارهُ كذا وكذا . ولو لم يكن كذلك . ولكن متى لم يوجد الشي المعيّن فالترتيب يكون باطلاً لاجل فقد المادة . مثلاً اذا قلت انا اهبك واعطيك

واعطيك الدراهم التى لى فى الموضع الفلانى . مع ان هناك لايوجد لك شئ البتة.

* السوال العاشر فى ماذا يلزم العهد البدلى والتفصيلى.

* اجيب انه اذا وقع البدل او التفصيل على شئ مختلف نوعًا. مثلاً اذا وعدتك بثور او بفرس. فاثناهما جملةً يقعان تحت الوعد. ولكن بالتفصيل حسب اختيار الواعد . كما قيل فى القاعدة السبعين من الناموس ۞ انه فى الاشياء البدلية فالاختيار يكون للمديون. ويكفى ان يتم احد الامرين ۞ ولكن متى عدم الواحد فيلتزم الواعد ان يدفع الاخر. ولايكفى ان يدفع ثمن الشى الذى عدم . بشرط الّا يكون عدم بذنب الموعود له. ولكن اذا صار العهد التفصيلى عن اشياء من ذات النوع نفسه . او المختلفة حسب الزود والنقص فقط . مثلاً ماية . اوخمسون دينارًا . او فى الزمان . مثلاً بعد سنة . او سنتين . فيلتزم بالاقل فقط . كما قيل فى الكتاب التاسع بعد الماية من الناموس عن الزامات الالفاظ ۞ ان كنت وعدت كذا بانك تدفع عشرةً . او خمسة عشر . فتلتزم بالعشرة . ومثل ذلك بعد سنة او سنتين . فتلتزم بعد سنتين . لان فى المواعيد يجب حفظ ماهو اقل . او ابعد ۞ فان اعطى بالغلط ماهو اكثر او ازيد فيلزم ردّه. واذا التفصيل وقع على الاشخاص . مثلاً اذا وهبت لبطرس ام لبولس ماية دينار . فيخص لكل منهما خمسون . حسب الناموس الجديد فى الكتاب الرابع عن تفسير الالفاظ والاشياء .

السوال

* السوال الحادى عشر في هل ومتى يصحّ ويلزم العهد الشرطى .

* اجيب اولاً ان العهد او الترتيب تحت شرطٍ عن الحاضر او الماضى فانهُ يصحّ ويلزم حالاً ان وجد وقتيذٍ الشرط. او كان موجودًا. هذا رايٌ عامٌ . يتضح من الكتاب السابع والثلاثين عن الاشياء المُدينة. لانهُ ان وجد ساعتيذٍ الشرط فالترتيب يجتاز الى المطلق ويكون مساويًا لهُ . اذ قد وُضع الرضى الذى لم يتعطّل ابدًا. هذا رايُ الجميع . ان صار الشرط عن شيٍ يكون مزمعًا بالضرورة. لانهُ كقول القديس توما في الفصل الثالث من التمييز التاسع والعشرين ۞ ان مثل هذه تكون عتيدةً وحاضرةً في عللها ۞ وفي الحاضر محققٌ بان هذا هو مزمعٌ . والشرط يستبين كانهُ حاضرٌ . كمَن يقول انى اعطيك ان كنتَ عتيدًا ان تموت . او ان طلعت الشمس غدًا . ولكن اذا الشرط عن الحاضر او الماضى لم يوجد . او لم يكن موجودًا قط . فحسب راى الجميع . لايصحّ العهد لانهُ لا يُعطى الرضى الاّ بتعلقه على الشرط الموضوع . الذى اذا لم يوجد فلايوجد الرضى ايضًا . ومن ثَمّ اذا لم يوجد الشرط فلاتصحّ هذه الوهبة انى اهبك هذا الفرس انْ قضيت اموري بامانةٍ مع ان ذلك يكون كذبًا .

* اجيب ثانيًا ان الشرط الحميد والممكن اذا كان متجهًا الى الحدوث العتيد المطلق فالعهد لا يلزم بتسليم الشى الموعود قبل تمام الشرط . هذا رايُ الجميع . لان الواعد تحت شرطٍ لم يقصد ان يلزم ذاتهُ او يعد الاّ بوجود الشرط . ولكنهُ لا يقدر يرجع بقولهِ

قبل الزمان المعيّن . بل يلتزم ان ينتظر حدوث الشرط . لان الموافقة تلزم بهذا حالاً بالاطلاق . هذا راىُ الجميع. كقول ديلوكو. ولكن اذا هو منع الشرط فوقتيذٍ يكون ملزومًا للاخر. كقول الناموس عن الزام الالفاظ . حيث قيل فى القاعدة السادسة والستين ٭ اذا لم يتمّ لاجل منْ يكون واجبًا لهُ . ولو لم يكمل الشرط. فمع ذلك يجب ان يُفهم كانهُ قد كمل ٭ واذا كمل الشرط فى زمانهٍ فالعهد. حسب راى كثيرين . يلزم مطلقًا بدون قبولٍ جديدٍ . كما قيل فى الناموس عن العهود والابتياع ٭ ان البيع الشرطى يتم حين يكمل الشرط . لانهُ وقتيذٍ يوضع الامر. الذى بوضعهٍ. اراد الواحد سابقًا ان يلزم ذاتهُ موعدًا ٭ ولكن فى عهد الزيجة وغير عهودٍ. التى لاتتم بالرضى وحدهُ . ولكن بالتسليم ايضًا . اذا كان الرضى قد ترجّع قبل تمام الشرط . فلاتصحّ بدون رضىً جديدٍ . بما ان التسليم لا تمكن صيرورتهُ بدون رضى مَن يسلّم الشى . والحال ان الرضى قد ترجّع قبل تمام الشرط . فاذًا لم يستمّر ادبيًا كقول ديلوكو. ولكن اذا لم يتم الشرط فى الزمان المعيّن . فالعهد حينيذٍ لا يلزم بل يكون باطلاً . لان المعاهد شرطيًا لا يقصد ان يلزم ذاتهُ بوعدهٍ قبل تمام الشرط . لان الوعد يتعلق بارادة الانسان المطلقة. ولا يلزم بخلاف ما يقصد الواعد. ومن ثمَّ فان الشرط الصريح وحدهُ يصيّر العهد والوعد شرطيًا . لا الشرط المضمر. الذى هو ضمن العهد. كقول الناموس . ولذلك فالشرط المضمر لا يعلّق الالزام ٭

اجيب

* اجيب ثالثًا ان الشرط الممتنع يبطّل العهد والوعد معًا. عدا عهد الزيجة وترتيب الارادة الاخيرة . كما قيل في الكتاب الحادي والثلاثين من الناموس عن الالزامات والعهود . لان المعاهد شرطيًا لا يريد ان يلزم ذاتهُ بوعده ما لم يتم الشرط . بما ان الشرط الممتنع لا يمكن تمامهُ . فلا يكون اذًا ممكنًا لهُ ان يلزم ذاتهُ. وهكذا الارادة لا تقدر ان تميل بالكفاية نحو الالزام الشرطي المستبين انهُ ممتنعٌ . وكذلك قل اذا كان الشرط متجهًا نحو فعل غير جايز * اولاً الشرط القبيح فهو ممتنعٌ من قبل الناموس. بما اننا لا نقدر شرعًا ان نفعل الاّ ما كان فعلهُ جايزًا* ثانيًا اذ لا يلتزم احدٌ بالخطاء او بفعل ما يحرّض الغير ويقودهُ بذاته الى الخطاء * وهكذا اذا كان الشرط ضدّ جوهر العهد. لانهُ ينفي الرضى الجوهري عن العهد نفسه * استثنيتُ اولاً الزيجة . لان غريغوريوس الرابع قد امر في الفصل الاخير عن الشروط قايلاً ۞ ان الشروط الموضوعة في الزيجة . ان كانت قبيحةً او ممتنعةً . فلاجل كرامتها يجب ان تعدّ كانها لم توضع ۞ فاذًا ولو وجدت هذه الشروط فالزيجة تكون صحيحةً . حسب افتراض المحكمة الخارجة المفترضة بان شروطًا كذا لم توضع عن جدٍّ. وتصحّ ايضًا في المحكمة الباطنة متى كانت للمتعاهدين نيّةٌ عموميةٌ للمعاهدة حسب شريعة الكنيسة . التي تسمو على النيّة الخصوصية. ولكن اذا الشرط القبيح او الممتنع كان ضدّ جوهر الزيجة . فالزيجة وقتيذٍ لا تصحّ . وذلك لفقد الارادة الصريحة والمضمرة ايضًا الضرورية لعقد الزيجة بالحقيقة . اذ لا يقدر

الواحد ان يريد زيجة حقيقية ويرغب معًا ما يلاشيها. فمثل هذا الشرط فهو ممتنعٌ مع الزيجة. مثلاً كمَن يقول بشرط انهُ يمكنني حسب اختياري بان احلّ فيما بعد هذه الزيجة * واستثنيتُ ثانيًا الارادة الاخيرة كالوصية والوقفية والموهبة لعلة الموت. بما ان الشروط القبيحة والممتنعة في هذه تُعدّ لاجل ترتيب الشريعة كانها لم تُوضع. ونيّة الموصّى تستمرّ مطلقةً صحيحةً. كقول الناموس في الكتاب الاول والسادس والرابع عشر عن الشروط وعن الوراثة. لان نيّة الموصّى لا تُعدّ مربوطةً بهذه الشروط. وهذا يصحّ ايضًا في المحكمة الباطنة. ما لم يتضح بان نيّة الموصّى كانت مضادّةً ذلك. لان كل انسان يُظنّ باستقامةٍ انهُ يروم ان يرتب امورهُ جيدًا حسب الشرايع. ولا انهُ يشاء ان يموت بدون وصيّةٍ. او انهُ يلعب منشرحًا في امرٍ مهمّ مثل هذا واضعًا فعلاً باطلاً. ومن ثمّ فيجب ان يُظنّ بهِ انهُ قد وضع فعلاً كذا بالغلط لا بالانشراح ظانًا انهُ ممكنٌ وحميدٌ. وان نيّتهُ كانت. انهُ لو عرفهُ بانهُ ممتنعٌ وقبيحٌ لما كان وضعهُ. او اقلهُ لما كان قصدهُ لو عرف ان وصيتهُ باطلةٌ هي * ولكن الشرايع قد رتبت غير هذه عن العهود والمواعيد فيما بين الاحيا. بما ان هذا لا يضرّهم متى كان العهد باطلاً. لانهُ يمكنهم ان يتعاهدوا ثانيًا بحذفهم الشرط الممتنع * ثمّ اعلم ان في الارادة الاخيرة هذا الشرط فيُعدّ كانهُ لم يُوضع. مثلاً ان لم يتزوج. يتضح من الكتاب المائة من الناموس. وذلك اكرامًا للزيجة لنمو الجمهور. ولكنهُ انحصر من الناموس نفسه على اول زيجةٍ. ولهُ قوةٌ في ثاني زيجة. حتى من

عمل

عمل ضدّهُ فيخسر الوصية . ثمّ هذا الشرط . اذا لم يصر راهبًا . فيُعدّ كانهُ لم يكن . وهذا صار احترامًا للرهبنة . التى هى اعظم كمال . ومن ثمّ اذا تعيّنت للامراه الف دينار بشرط انها تتزوج . فيجب ان تُدفع لها اذا ترهبت . كقول الناموس فى الراس السابع والثلاثين عن قداسة الاسقفية *

* الراس الثانى *

عن الرضى المطلوب لصحة العهد *

* السوال الاول فى ما هو الرضى المطلوب لصحة العهد *

* اجيب مع الراى العام . ان الرضى يجب ان يكون * اولًا حقيقيًا باطنًا ومتبادلًا . كما يتضح من ذات تعريفهِ . ومن ثمّ لا يكفى الرضى المصنّع والخارج محضًا . لان الرضى المصنّع ليس هو حقيقيًا . كما ان الانسان المصوّر ليس هو انسانًا حقيقيًا * ثانيًا يجب ان يتضح باشاراتٍ خارجةٍ . وبخلاف ذلك لما عُرف رضى الواحد لكى يُقبل من الاخر . و يتفق بعضهم مع بعضٍ على شىءٍ واحدٍ معًا * ثالثًا يجب ان يكون مطلقًا ومقصودًا بالتمام . لانهُ بدون قصدٍ وانتباهٍ تامّ لا يُظنّ باحدٍ انهُ يروم ان يقبل على ذاتهِ التزامًا من ذات جوهرهِ ثقيلًا . ومن ثمّ فكل عهدٍ ولو اُخذ بالفساحة فيجب ان يكون فعلًا بشريًا بالبساطة *

* فربما تقول فاذًا مَن يعاهد بغشٍ اى بدون نيّة المعاهدة او الزام ذاتهِ فلا يلتزم بشىءٍ *

* اجيب ان هذا يخطى * اولًا ضدّ العدل . ومن ثمّ خطاءً مميتًا فى

فى امر ثقيل . ويكون مذنبًا بالكذب المضرّ . لان الشريعة العادلة تضع على الجهتين فى كل عهدٍ الزامًا . لكى يتعاهد الاثنان حقًا . ولا يخدع الواحد الاخر * ثانيًا ولو انهُ لايلتزم بالاستقامة والاستواء لاجل العهد المصنّع الباطل . لكنهُ يلتزم ذمةً لاجل الاهانة المنزلة بالاخر . وان يمنع الضرر المُتمكن ان يلحقهُ . وان يصلح ما قد لحقهُ . لانهُ قد وضع علتهُ ظلمًا بواسطة الغش . بل يلتزم ان يزيل الغش ويعاهد حقًا . ويكمّل العهد كانهُ حقيقيٌ . لانهُ كان ملزومًا شرعًا بان يعاهد حقًا . وقد اصدر اهانةً بمعاهدته غشًا . فيلتزم اذًا ان يزيل تلك الاهانة ثمَّ يعاهد حقًا . ما لم تعذرهُ عن ذلك علةٌ اخرى موجبةٌ . ومن ثمَّ فيلتزم دايمًا باصلاح الضرر الصادر عن الغش *

* السوال الثانى فى هل ان الرضى الصادر عن الغش او الغلط يصيّر العهد باطلًا *

* اعلم اولًا ان الغلط هو حكمٌ كاذبٌ . والغش هو شرّ كل خبثٍ ومكرٍ ومخاتلةٍ يُستعمل لمخادعة الغير وطغيانه . كقول الناموس فى الكتاب الاول عن الغش الردى * اعلم ثانيًا ان الغلط والغش يمكن ان يكونا * اولًا نحو جوهر الشى الذى يصير العهد عليه . مثلًا اذا اشتريت زجاجًا بدل جوهرةٍ . او نحو جوهر العهد . مثلًا اذا ارتضيت بعهدٍ ظانًا بهِ قرضةً مع انهُ بالكرى . او نحو السبب الجوهرى المختصّ بالعهد . مثلًا اذا وعدت بطرس بالف دينارٍ ظانًا بهِ قرابتك مع انهُ بالعكس * ثانيًا نحو العرض او كيفية الشى

العرضية

العرضية للعهد او للسبب الخصوصى. ثمّ ان الشخص يوخذ فى عهود كثيرة كانهُ عرضٌ. كما فى البيع والابتياع الخ * وفى بعض عهود يفهم كانهُ سببٌ جوهرىٌ كما فى الموهبة والوعد المجانى. او كانهُ جوهر الموضوع كما فى الزيجة * اعلم ثالثًا ان الذى يخصّ جوهر الشى فى العهد فهو ما يُستنتج من استعمال البشر عمومًا . او من ترتيب الشرايع اقلهُ مضمرًا او بالقوة. الذى به تتفق نيّة المتعاهدين هكذا. حتى انهُ متى فقد. فتفقد ايضًا نيّة المعاهدة * اعلم رابعًا ان سبب العهد هو على نوعين الواحد باطنٌ وجوهرىٌ . وهو ما تتجه اليه الارادة اوليًا اذ تعاهد. كاكتساب جسم القرين فى الزيجة. وفى الابتياع اكتساب المُبتاع الخ * والاخر خارجٌ عن العهد . وهو سببٌ محرّضٌ فقط . كالشرف والغنى فى الزيجة الخ * اعلم خامسًا ان الغلط او الغش يمكن ان يكون سابقًا او ملاصقًا . فالسابق هو ما اعطى سببًا للعهد هكذا حتى بدونه لا تصير المعاهدة . اما الملاصق او المندرج فهو ما لا يعطى سببًا للعهد. بل لبعض شروطه وظروفه. اى لامكن ان يصير العهد بدونه ولكن على غير نوع . مثلاً ان الشى لقد كان اشترى بثمن ادنى . لو عُرف عيبهُ المكنون فيه *

* اجيب اولاً ان كل غلط او غش يتجه نحو جوهر الشى. او ذات العهد . او نحو السبب الباطن الجوهرى فانهُ يبطّل العهد من قبل الناموس الطبيعى. هذا راىٌ علمٌ . بما ان الرضى يكون ناقصًا فى شىءٍ جوهرىٍّ مجهولٍ . لان الارادة لا تتجه الى ما يُجهل . كما قيل فى الكتاب الثانى عشر والرابع عشر من الناموس عن المعاهدة

والابتياع

والابتياع. وفى الكتاب التاسع عن جهل الحق والفعل حيث قيل ۞ ان رضى مَن يغلط يكون باطلاً ۞ والحال انهُ بدون الرضى فى كل ذاتيات العهد. فالعهد يكون باطلاً. لانهُ يتعلّق على الارادة المطلقة. كما يتضح جليًا من ذات تعريفه. ويحدث هذا ايضًا ولو كان الغلط ملاصقًا. اذ مع وجود الغلط لا يوجد الرضى الجوهرى. وذلك لنقص المعرفة كما قيل فى الكتاب الخامس عشر من الناموس ۞ ان الذين يغلطون لا يرتضون. لانهُ اى شىءٍ يمكن ان يكون مضادًا للرضى اكثر من الغلط ۞ والحال ان لا شىءَ يمكن ان يقوم بدون ما هو من ذات جوهره * ولهذا اولاً اذا اردتُ ان ابيعك حقلى وانت ظننت انى اهبكهُ. فالبيع يكون باطلاً. لان الغلط هو فى نوع العهد * ثانيًا بيع اناءٍ من نحاس بدل اناءٍ من ذهب فهو باطلٌ * ثالثًا الزيجة مع حنه المظنونة انها مريم باطلةٌ هى. ونظير ذلك اذا واحدٌ ظنّ غلطًا ان الزيجة يمكن ان تُحلّ. واراد ان يفعل عهد الزيجة على نوعٍ يمكن حلّهُ. ولهذا السبب لم يعاهد. فالزيجة تكون باطلةً. ولكن اذا قصد ان يضع عهدًا يمكن حلّهُ. وكانت له ارادةٌ عموميةٌ ان يضع العهد الذى يضعهُ الآخرون. فالزيجة تكون صادقةً بقوة الرضى العمومى. الذى يكون فى ذاته مطلقًا كافيًا *

* اجيب ثانيًا ان الغلط او الغش اذا كان متجهًا نحو الكيفية فقط. ولم يعطى سببًا للعهد. فحسب الراى العام لا يبطّل العهد. لانهُ لا ينفى الرضى عن الذاتيات. ومن ثَمّ اذا اشتريت شيًا بازود مما يسوى فالعهد يكون ثابتًا. ولكن البايع يلتزم بان يردّ لك

مازاد

ما زاد على الثمن لا الغالي فقط . بل وعلى العادل ايضًا . الذى لقد كان ابتاع الشى بحسبه لو زال الغلط . لان الزيادة قد حصلت بواسطة الغش . ونظرًا اليها فقد صار الضرر . والمغشوش لا يقدر ان يبطّل العهد . بما ان الغش ام الضرر لم يكن علةً للعهد . وبردّ زيادة الثمن يزول الضرر . والمغشوش يرجع الى حالته الاولى . التى سيحصل عليها بزوال الغش . بل ولو ان الغلط او الغش نحو العرضيات او الاسباب التى تقود الى العهد او تصدّ عنهُ . قد اعطى سببًا للعهد فلا يبطل العهد بذلك . كما قيل فى الكتاب الخامس . والخامس عشر من الناموس عن بطلان الوعد . وذلك لان الغلط او الغش ليس هو نحو الذاتيات . فلا يمنع اذًا الرضى الذاتي . ومن ثمَّ فالعهد يكمل جوهريًا . بما ان الاشياء العرضية الخارجة لا تزيل جوهر الشى . وهذا يتضح جليًا فى عهد الزيجة . الذى حسب راى الجميع يكون صحيحًا . ولو انعقد مع فقير المظنون غنيًا . ولا يضادّ ذلك انهُ لو عرف هذه الكيفية او حالة الشى لما عاهد . ولكن بما ان فعل الارادة هذا هو عتيدٌ ان يكون . وليس بموجود فى الحال ولا بالقوة . فلا يقدر اذًا ان يضرّ البتة . ولا ينافى الرضى الحالى المطلق الكافى . والّا لكانت كل العهود باطلةً . ولكن الغلط نحو الكيفية فيقدر ان يبطّل العهد . متى المعاهد لم يرد صريحًا او مضمرًا ان يعاهد ما لم يكن الموضوع ذا كيفية كذا . بما ان هذه الكيفية وقتيئذٍ مع جوهر الشى جملةً تخص موضوع العهد جوهريًا . ولا توجد ارادةٌ للمعاهدة ما لم توجد هذه الكيفية كانها مشروطيةٌ *

* اجيب ثالثًا ان الغلط او الغش نحو الكيفية اذا كان سببًا للعهد وحدث ذلك من قبل المعاهد. فالعهد ولو كان صحيحًا فحلّهُ يكون ممكنًا حسب ارادة المغشوش. اذا كان من العهود الممكن حلّها. ومن ثمّ فلا يكون ثابتًا بالكلية. هذا رايٌ عامٌ. لان الغاش قد صنع ظلمًا. ويلتزم ان يزيلهُ برفعهِ الغش. وترجيعهِ المغشوش الى حالتهِ التى كان فيها قبل العهد. وبان يردّ كل الاشياء المعطّلة ان اراد المغشوش. لانهُ كما قيل فى الراس الخامس من الناموس ۞ انهُ لا ينبغي ان احدًا يحامى الظلم او الغش ۞ ثمّ ان المغشوش لهُ حقٌ بان يفسخ العهد. ويزيل ذاك الالزام اذا اراد ان يرجّع رضاهُ. وهذا العهد يلزم الغاش مطلقًا بدون رجوعٍ لانهُ صحيحٌ. ولا حق لهُ على فسخهِ. ويلزم المغشوش ترجيعيًا وشرطيًا فقط. اذا لم يرد فسخ المعاهدة. وان اراد ان العهد يكون ثابتًا. فيلتزم الغاش بان يردّ لهُ ما زاد على الثمن. الذى قبلهُ لاجل البضاعة المغشوشة. بل كقول ديلوكو. متىْ المعاهد اصدر غشًا معذورًا مسبّبًا للعهد. فالمغشوش يقدر ان يحلّ العهد. لان هذه هى نيّة المتعاهدين انهم لا يريدون قطعًا ان يلزموا ذاتهم موبدًا. ما لم توجد تلك الحقايق التى تصيّر المعاهد ان ينقاد الى المعاهدة * قلتُ ان كان حلّهُ ممكنًا. لانهُ فى تلك الاشياء التى تصدر حالًا ثابتًا موبدًا من ذاتهِ. كسرّ الزيجة والنذر الرهبانى. فالارادة تنعطف نحو ذات الشى الذى يُتعاطى. وترتضى بهِ بثبات مطلقًا بدون تعلّقٍ على باقى الشروط. التى لاتُنسب الى عهدٍ كذا * ولكن اذا هذا الغلط

او

او الغش المسبب العهد لم يتأتي عن المعاهد . بل عن علة اخرى بدون معرفته . فالعهد حينئذٍ لا يكون صحيحًا فقط لاجل الرضى بالجوهريات . بل لا يمكن ايضًا فسخهُ من المغشوش . كقول كثيرين . بما ان المعاهد لم يلحق به ضررًا . ومن ثمَّ فلا يلتزم بان يردَّهُ الى حالته وحريته الاولى . بل ان يقود الشى الى المساواه . ولكن الغاش يلتزم باصلاح الضرر الناتج عنهُ اذ قد صار علتهُ ظلمًا . ما عدا الوعد المجانى والموهوب جودةً . لانهُ يمكن ترجيعهما حسب ارادة المغشوش . متى الغلط او الغش نحو الكمّية المعتبرة قد اعطى سببًا لذلك . ولو ان الغلط لم يصدر عن الموعود والموهوب لهُ . لان فى هذه الشروط واحدٌ فقط يلزم ذاتهُ طوعًا وجودةً . ومن ثمَّ فينتعلق بارادته وحدهُ بان يضع للعهد شرطًا كما يشاءُ . مثلًا ان لا يلزم ذاتهُ موبدًا . متى كان الغلط والتغيير معتبرًا . وشئٌ اخر عن العهود المثقلة بالتبادل . المتعلّقة بارادة الاثنين الملزمين ذاتهما بالتبادل المريدين ان يلزما بعضهما بعضًا هكذا . حتى انهُ متى لم يتجه الغلط نحو جوهر الشى او العهد . والغش المسبّب العهد لم يكن صادرًا عن احد المتعاهدين . فلا يمكن حلّها من احدهم . وبخلاف ذلك لما ثبتت العهود ابدًا . ولانفتح سبيلٌ لمخاصمات ومنازعات كثيرة . لان كلًا يقدر ان يقنع ذاتهُ بسهولة انهُ كان مغشوشًا . ما عدا سر الزيجة الذى يطلب اعظم حرّية . بما انهُ يتجه نحو المحبة المتبادلة . والى عقد عهد الزيجة موبدًا *

* السوال الثالث فى هل ان العهد الناتج عن الخوف هو صحيح ثابت *

* اعلم ان الخوف هو على نوعين خفيفٌ وثقيلٌ . فالخوف الثقيل منهُ ثقيلٌ بالاطلاق ومنهُ بالاضافة . فالخوف الثقيل بالاطلاق المرعب الرجل الشجيع فهو خوفُ ضررٍ ثقيلٍ بذاته . الذى يخيف رجلًا شجيعًا . كالخوف من الموت وتعويه الاعضاء والحبس المويد والنفى وضبط الارزاق وخسارة المقام ونظايرها . اما ان هذه الاضرار هي عتيدةٌ ان تحدث للشخص . او لاولاده او لاقاربه او لقرينته او لوالديه . والى هذا الخوف الثقيل يُنسب الخوف الاحترامىّ . او الخوف بالّا يحصل للاب او للريس ضررٌ . ويستبين بان هذا الضرر سيكون ثقيلًا مديدًا مهينًا . او انهُ يكون متحدًا مع تهديدات مرعبةٍ وضربٍ قاسٍ . اما الخوف الثقيل بالاضافة فهو الخوف من شرٍّ ما . الذى ولو انهُ لا يرهب الرجل الشجيع . لكنهُ يرهب الجنس الانوثى والشيوخ والاحداث والرجال الصغيرىّ الانفس ايضًا . لان هولاء جميعًا لا يتحركون من هذه الشرور الخفيفة اقل مما يتحرك الرجل الشجيع من الشرور الثقيلة . ولكن لكى ان الخوف يكون ثقيلًا فيجب ان الضرر يكون مزمعًا حقًا . والّا لكان الخوف باطلًا . فالخوف الثقيل اذًا هو الذى به يُخاف الشرّ الممكن حدوثهُ . وان يكون ثقيلًا بالاطلاق او فى ذاته او بالاضافة الى الخايف . اما الخوف الخفيف فهو الذى به يُخاف الشرّ الخفيف او الثقيل حقًا . ولكن حدوثهُ غير ممكن *

اجيب

* اجيب اولاً ان العهد بالتدقيق الصادر عن الخوف الثقيل المنزل ظلمًا لاختلاس الرضى. فحسب راى الجميع هو صحيح * اولاً من قبل الناموس الطبيعى . لان الخوف الثقيل لا يعدم الاختيار والحرّية الكافية للخطاء المميت . اذا لم يعدم العقل النطقى ولا القصد التام. بما ان الارادة لا يمكن اغتصابها نظرًا الى الافعال الاختيارية . فالتاجر مثلاً يختار بانتباه عقلٍ تامّ وبقصد ارادته بان تُطرح تجارتهُ فى البحر احرى مما انهُ يغرق . ولا يضادّ ان المعاهد لو لم يكن الخوف موجودًا لما عاهد . اذ يتضح بانهُ قد ارتضى حقًا . والشرط لا يزيد امرًا على الشى البتة . بل يترك الاختيار مطلقًا لتجنب الشرّ الاعظم . ثمّ ان هذين الامرين هما متضادّان. اى اريد اعاهد . ومتى زال الخوف فلا اريد اعاهد * ثانيًا من الناموس الوضعى عدا بعض احوالٍ اثبتّ ذلك من الناموس القانونى. من الراس الثانى عن الاشياء التى تصير غصبًا حيث قيل ۞ ان الاشياء التى تصير باغتصاب يجب ان تُعدّ باطلةً شرعًا۞ فيجب اذًا بان تُدعى باطلةً فقط. ثمّ من الناموس المدنى فى الكتاب الحادى والعشرين عن الاشياء التى تصير لاجل الخوف . وفى الكتاب الاخير عن الاشياء التى تصير غصبًا ۞ فكل نوعٍ من البيع والايهابات والتغييرات الصايرة بالسطوة . فنامر بان تكون باطلةً ۞ فقبل الحكم اذًا لا تكون باطلةً *

* اعتراض انهُ توجد بعض شرايع تحمى راينا *

* اجيب ان معنى هذه الشرايع هو ان العهود الصايرة لاجل الخوف

الخوف ظلمًا. يجب ان تتلاشى وان لا تكون ثابتة. ولا اعتبارُ ولا قوةُ لها نحو ارادة المغتصب . اذ انهُ من الواجب انها تتلاشى حسب ارادته. بل ومنهُ هو ذاتهُ يجب ان تُفسخ . ما عدا بعض عهود. التى تصير لاجل الخوف المُنزل ظلمًا . فتكون باطلةً من الناموس الوضعى * اولاً الزيجة . من الراس الخامس عشر عن الزيجة . والسبب هو . لانهُ لو تكون صحيحة. فبما ان جوهرها لا يقبل حلًّا. فلما امكن ان تزول الاهانة . ولصدرت من ذلك اضرارٌ جسيمةٌ * ثانيًا النذر الرهبانى من الفصل الاول عن الذين يُغصبون الخ * والسبب لان النذر الرهباني هو زيجةٌ روحيةٌ. وعقدٌ عديم الحل من جهة الناذر . ومن ثمَّ فيجب ان يكون اختياريًا ومطلقًا بالتمام نظير الزيجة الجسدية * ثالثًا الوعد بالنقد من الكتاب الحادى والعشرين عمّن صار الخوف لهُ سببًا . وذلك لان النقد هو تقدمة الزيجة ومن ثمَّ فيجب ان يتبع جوهرها . ويقتضى ذلك حريّةً تامةً * رابعًا وعد او تسليم ارزاق الكنايس . فى الفصل الثانى عن الحلفانات . والسبب هو حفظ ارزاق الكنايس . وبما ان نقل ارزاق الكنايس الصاير طوعًا يكون باطلًا بدون اشتهارات. فبا ولى حجة يكون باطلًا اذا صدر عن الخوف* خامسًا الولاية المختلسة بواسطة الخوف الثقيل. فى الكتاب الثانى من الناموس عن القضاء * سادسًا حسب راى كثيرين الخطبة الصايرة بواسطة الخوف. لانها سبيلٌ لعهد الزيجة . ومن ثمَّ فتقتضى حريّةً تامةً كما تقتضى الزيجة نفسها . اذ لا يمكن بان الواحد يلتزم من قبل وعده على تتميم فعل باطل. اعنى الزيجة التى تُعقد من

شخص

شخص مغتصب ظلمًا بواسطة خوف ثقيل * ثم يحصل الريب ايضًا في العهد المفعول مع القاصر برضى الوصى الصادر عن خوف *

* اجيب ثانيًا ان العهد المفعول لاجل خوف اضافيّ ثقيل منزل ظلمًا للحصول على الرضى . فحسب راى كثيرين يجوز فسخه حسب ارادة الخايف. كما قيل عن الغش. ومن ثمّ فليس هو ثابتًا اصلاً . لان من يصدر خوفًا ظلمًا فانهُ يلحق بالغير اهانةً. التى تصير علةً للعهد. الذى بدونها لما كان عتيدًا ان يصير. فيلتزم اذًا بان يزيل الاهانة ويصلح كل الاضرار الناتجة من ذلك . ويردّ المضرور الى حالته وحريّته الاولى. ويعوّض عليه كل شىء وقبل حكم القاضى ايضًا. بما ان المُهان لهُ حقٌ بان يحصل على حرّيته الاولى بدون حكم القاضى. وان اراد فيقدر ان يثبّت العهد غصبًا عن المُهين. بما ان هذا العهد ليس هو باطلًا بذاته. والمُهين لا حقُ لهُ على فسخه. ولهذا مَن اقتسر من اخر واشترى منهُ شيًا . فيمكنهُ ان يفسخ العهد. او يقتسر البايع على القيام بعهدته * بل ان المالك الثالث يلتزم بان يردّ للخايف الشى المسلوب منهُ بالخوف ظلمًا. ان طلبهُ كما قيل في الكتاب الرابع عشر من الناموس عمّن صار الخوف علةً لهُ . لانهُ متى ترجّع الرضى فالشى يحق لصاحبه الاول. ما لم يكن مشيوبًا من الخوف مع الزام الرجوع الى مالكه الاول حسب اختياره وحسب راى كثيرين ان هذا كلهُ لهُ من قبل ناموس الطبيعة ولو ان الخوف لم يصدر عن المعاهد. بل عن شخص ثالث بما ان الرضى الحاصل عن الاهانة لا ينقل الشى نقلًا ثابتًا اكيدًا. بل بنوع ان الحق

الحق يستمرّ فى الشى وليس فقط فى الشخص الذى سبّب الاهانة. ولا هو امرٌ عادلٌ بان الواحد يفقد حقهُ باسرهِ على رزقهِ لاجل الاهانة المسبّبة من الغير. ثمَّ ان الشى يجب ان يُردّ الى حالتهِ الاولى نظرًا الى الاهانة. فاذًا يبتغى الرجوع حيثما وُجِدَ. وشئٌ اخر هو الغلط او الغش الصادر عن ثالثٍ نحو الكيفية العرضية. لانهُ لا يمنع الاختيار الكامل نحو الذاتيات. ولكن الخوف المسبّب من اى شخصٍ كان لاجل اغتصاب الرضى فانهُ يصيّرهُ اقل اختيارًا نظرًا الى الجوهر. واخيرًا فقد استبان جليًا بان العهد على هذا النوع يمكن فسخهُ بسلطان القاضى. ويصدر الدعوى ليس ضدّ مسبّب الخوف فقط. بل وضدّ الشى الواصل الى كلٍ. كما فى الكتاب التاسع من الناموس عمّن صار الخوف علةً لهُ *

* قلت اولًا لاجل خوفٍ ثقيلٍ. لان الخوف الخفيف. ولو كان اضافيًا الذى فى الناموس يُدعى باطلًا. فلا يُفترض بانهُ قد اعطى سببًا للعهد. ومن هذه الحيثية قليلًا تتزايد الخصومات لا يهب عذرًا فى المحكمة الخارجة. ولا يمنح اجازةً لفسخ العهد. ولكن اذا الخوف الخفيف كان مسبّبًا للعهد ظلمًا هكذا. حتى لولا وجودهُ لما حصل الرضى. فحسب راى كثيرين يقدر ان يفسخ العهد فى محكمة الذمة حسب ارادة المغتَصب. لان من يحصل على الرضى بواسطة الخوف ظلمًا. ولو كان من ثمَّ خفيفًا. فانهُ يلحق بالقريب اهانةً. التى يلتزم بازالتها واصلاحها بترجيعه المغصوب الى حالتهِ الاولى. وهذا فلهُ حقٌ على هذا الردّ. وان يُرجّع رزقهُ ان رام

رام فسخ العهد . ولهذا منْ بواسطة الخوف . ان كان ثقيلاً ام خفيفًا . قد حصل على الرضى ظلمًا. فيلتزم ذمةً بردّ ما قد قبلهُ بهذا العهد . ان اراد المغصوب ذلك . وان يعوّض كل ربح معطّل . ويصلح كل ضرر ناتج . لانهُ صار سببًا لذلك باغتصابه الظلمىّ . والمغصوب ان لم يرتض بقيام العهد . فيلتزم بردّ ما قد اخذهُ عوضًا . اذ لا حقّ لهُ على امتلاكه *

* قلتُ ثانيًا بخوف ثقيل اضافىّ . اى نظرًا الى ضعف ذاك الشخص . حسب الراى العام او اقلهُ الاعمّ . بما ان الخوف الثقيل الاضافى يفعل ما يفعلهُ الخوف الثقيل المطلق . لان الرجل الجبان لا يتحرّك من الشرّ الخفيف اقل مما يتحرّك الرجل الشجيع من الشرّ الاثقل . ومن ثمّ فالخوف الاضافى الثقيل يصدر على السوى الكراهية والتنافى *

* قلتُ ثالثًا المنزل ظلمًا . لان الخوف اذا كان عادلاً . اى نحو شرّ واجب الذى يقدر الاخران يصدرهُ . فالعهد لا يمكن فسخهُ من المغصوب . بما انهُ لم تصدر من ذلك اهانةُ البتة . التى هي وحدها تكون علةً لفسخ العهد *

* قلتُ رابعًا لاجل الخوف المنزل ظلمًا لاختلاس الرضى . لان الخوف اذا كان منزلاً من علة اخرى . اى من ثالث. ولو كان ظلمًا . فلا يجوز فسخ العهد . مثلاً كمَن يقع فيما بين اللصوص . وخوفًا ليلا يقتلوهُ او يشلحوهُ . فيوعد لثالث . الذى لا يكون شريكًا فى الضرر بجملة دراهم لكى يخلصهُ . فيلتزم حينيذ بتكميل وعده .

لان الخوف وقتيئذٍ لا يكون علةً خصوصيةً للعهد . بل سببًا فقط . لان العهد لا يُقتسر بواسطة الخوف . وبما ان الخوف قد صدر عن علةٍ اخرى . فالعهد يُعقد حينيئذٍ طوعًا كواسطةٍ لدفع ذاك الضرر. ولكن مَن قد صار علةً لذاك الخوف ظلمًا فيلتزم باصلاح الضرر. بما انهُ صار علتهُ الاولى . او اقلهُ سببهُ الاغتصابيّ . كما قيل في الراس الاخير عن الاهانة . ومثل ذلك قل عن الخوف الصادر عن علةٍ طبيعيةٍ او باطنةٍ . بما ان هذا الخوف يصدر بدون كل اهانةٍ . والواحد لا يُقتسر البتة من اخر على المعاهدة . بل من ذاتهِ فقط . واذا كان العهد جايزًا ومثبتًا بقَسَمٍ فلا يمكن حلّهُ الّا من الريس فقط *

* الراس الثالث *

في مَن تمكنهم المعاهدة *

* السوال الاول في مَن يمكنهم ان يتعاهدوا بالعموم معاهدةً صحيحةً *

* اجيب ان الذين يمكنهم ان يتعاهدوا بصحةٍ فهم اوليك بمفردهم فقط . الذين قد بلغوا سنّ التمييز. ولهم التصرف المطلق بارزاقهم. او السلطان الشرعي عليها . وذلك بما ان العهد هو فعلٌ بشريٌ. الذي يجب ان يكمل بنوعٍ بشريٍ اي بانتباهٍ وحريةٍ. فيقتضى استعمال العقل . وبما انهُ فعلٌ. الذي بهِ يصير التصرف في شيءٍ ما . فيطلب في المعاهد سلطانًا مطلقًا للتصرف . فمتى وُجد اذًا استعمال العقل التام . وحق التصرف المطلق فلا يجب ان يُطلب

شيءٌ

شيء ازود لامكانية المعاهدة . ومن ثمّ فلا تصلح معاهدة الاطفال . ولا المجانين ولا السكارى ولا الشرسين ولا المبدرقين الذين لهم وكلا الخ *

* السوال الثاني في هل ان الزوجة تقدران تعاهد *

* اجيب ان الزوجة لا تقدران تعاهد ولا ان تتصرف بارزاق العيلة . ولا بنقدها ولا باثمارها في حضور زوجها القادر على تدبير ذلك بذاته . ويكون من ثمّ مضادًا لذلك بالصواب . ولو ان النقد كلّه ونصف الارزاق المشتركة يختصّ المراة . فمع ذلك كل تدبير ارزاق العيلة والنقد ايضًا فيحق للرجل . بما انهُ راس العيلة . ولكنها تقدران تتصرف بباقي الارزاق التي جابتها عدا النقد وحفظتها لذاتها . لانهُ يحق لها امتلاك هذه والتصرف بها * قلتُ في الخ * لانهُ اذا كان غايبًا او مجنونًا الخ * فوقتيذٍ تقدر المراة ان تتصرف بارزاق العيلة . وكذلك اذا ارتضى صريحًا او مضمرًا بمصاريف المراة وعهودها . او انهُ بعدم صواب كان ينكر عليها ما هو ضروريٌّ للقيام بها وبعيلتها . فبهذه الاحوال تقدر الامراه ان تتصرف بارزاق العيلة . ولكن بفطنة ونظام *

* السوال الثالث في هل ان ابن العيلة واليتيم والقاصر يقدرون على المعاهدة *

* اعلم اولًا ان الطفل هو الذى لم يكن قد اكمل السبعة سنين . ومن سابع سنة الى العشرة ونصف يُدعى صبيًا ان كان ذكرًا . وان انثى فالى التسعة ونصف . ومن السنة العاشرة ونصف

الى الرابعة عشر بالتمام يُدعى حدثًا ان كان ذكرًا . وان انثى فمن التسعة ونصف الى الثانية عشر بالتمام . وبعد ذلك فيُدعى يافعًا *

اعلم ثانيًا ان اليتيم هو الذى لا يكون تحت سلطان ابيه اما لاجل الموت اما لاجل الاسر . اما القاصر فهو الحدث الذى لم يكن قد بلغ الخمسة وعشرين سنةً . ومتى كملت فيُدعى حينيذٍ رجلًا *

اعلم ثالثًا انهُ لواضحٌ لدى الجميع * اولًا ان الصبى القريب من الطفولية فلا يلتزم طبيعيًا لاجل نقص كفاية عقلهِ . او ربما لاجل خطر هذا النقص فالنواميس تضادّ عهودهُ . وترفع عنهُ كل الزامٍ * ثانيًا ان القاصر الذى لاوصىّ لهُ فيلتزم طبيعيًا ثمَّ مدنيًا فى عهد بيع الاشياء المنتقلة . التى لا يمكنهُ ان يحفظها حتى ولا بالاحتراس الواجب . لان القاصر الذى ليس لهُ وصىٌّ فيقدر ان يفعل . ما كان يقدر ان يفعلهُ برضى وصيّهِ . ولكنهُ يقدر ان يطلب الردّ بالتمام ان كان قد حصل لهُ ضررٌ فى العهد . كما قيل فى الكتاب الثالث من الناموس عن ردّ الاشياء بالتمام *

* اجيب اولًا ان ابن العيلة الحدث لا يلتزم مدنيًا بالعهد الصاير عن الخيرات الجندية ولو كان برضى ابيهِ . كما قيل فى الناموس عن بطلان الوعد . ولكن اذا كان يافعًا يمكنهُ ان يعاهد على الخيرات الجندية . والمشابهة الجندية . وان يلزم ذاتهُ مدنيًا . ولو كان بدون رضى ابيهِ . بما ان لهُ التصرّف المطلق بها . ولكن لا يقدر بدون رضى ابيهِ ان يتصرّف بالخيرات المتاتيّة . اى التى تحصل لهُ من وراثة نقد امهِ ونظايرها . ولا بالخيرات الاكتسابية . اى التى

التي يربحها من المتاجرة وغيرها. اذ ليس له التصرّف المطلق بها *

* اجيب ثانيًا ان اليتيم الحدث والقاصر يلتزمان مدنيًا . ان عاهدا برضى وصيّهما اووكيلهما على الارزاق المنتقلة الغير الثمينة . كقول الناموس في الكتاب الثالث عشر عن سلطان ورضى الوصى . وبالعكس على الارزاق الثابتة . والمنتقلة الثمينة ايضًا الممكن حفظها . اذ لا يمكنهما ان يغيراها بدون حكم القاضى . كقول الناموس في الكتاب الرابع عن املاك القاصر. وفي الكتاب الثاني والعشرين عن تصرّف الوصى. لانهما اذا عاهدا بدون رضى الوكيل على الاشياء المنتقلة الغير الثمينة . فحسب راى كثيرين يلتزمان طبيعيًا ولكن ليس بثبات. بما ان هذا الالزام يمكن رفعهُ بواسطة الردّ بالتمام هكذا . حتى ان مَن اخذ من هولاء شيًا لا يلتزم بردّه قبل الحكم . ولكن اخرون ينكرون بانهما يلتزمان طبيعيًا ما لم يكونا قد صارا غنيان. ويثبتون ذلك * اولًا من الناموس عمَّن يجوز لهم التغيير حيث قيل ۞ لا اليتيم ولا اليتيمة يقدران ان يغيرا شيًا ما البتة بدون سلطان الوصى . ولا يقدران على وفاء الدين الا باذنه . لان ما يوفياه ليس هو لمَن ياخذهُ . اذ لم يُسمح لهما بان يغيرا شيًا البتة بدون رضى الوصى ۞ وفي الكتاب الحادى عشر عن اكتساب تملّك الاشياء ۞ ان اليتيم نظرًا الى الاكتساب فلا يحتاج الى سلطان الوصى ولكن لا يقدران يغير شيًا البتة بدون حضوره وسلطانه ۞ فكل مرة تبطل العهود من الشرايع على وجه البساطة بدون تحديد صريح

نظرًا

نظرًا الى المحكمة الخارجة. فيجب ان تُفهم ايضًا بانها باطلةٌ نظرًا الى محكمة الذمة. ومن ثمَّ فلا تصدر الزامًا بالكلية * ثانيًا انهُ يُطلب فى محكمة الذمة ايضًا لصحة العهود التصرّف المطلق بالارزاق. وهذا الامر فلا يملكهُ اليتيم ولا القاصر. ولهذا متى قالت هذه الشرايع ان اليتيم يلتزم بدون سلطان الوصى. فيجب ان تُفهم عن اليتيم الذى قد صار غنيًا بواسطة العهد. ونظرًا الى انهُ صار غنيًا *

* اجيب ثالثًا مع الراى العام. ان اليتيم الحدث يقدر بدون سلطان الوصى ان يعاهد من هو اكبر لفايدته لا لضررهِ. يتضح من الترتيب عن سلطان الوصى. بما ان النواميس قد رتبت هذا اكرامًا لسنّهِ. وذلك لكى تسعف فى الضرورات الصغيرىّ السنّ. ولا ينضرون فى الامور المفيدة. ولهذا متى اشترى اليتيم شيًا بدون سلطان وصيّهِ فلا يقدر البايع ان يلزم اليتيم بدفع الثمن. واذا اراد اليتيم ان يقوم بالعهد فيمكنهُ ان يقتسر البايع بفعلٍ مدنىٍ على تسليم الشى بالثمن المشروط. ولكن اذا البايع سلّم لليتيم الرزق بدون قبول الثمن فيمكنهُ ان يسترجع رزقهُ. ويلتزم اليتيم ذمةً بان يردّهُ بالتمام. اذ لا يجوز لاحدٍ ان يصير غنيًا بواسطة اهانة الغير وضررهِ. كقول الناموس فى القاعدة الثامنة والاربعين. وان عدم الشى المسلّم من قبل خبث اليتيم او ذنبهِ. فيلتزم بان يدفع ثمنهُ. كما قيل فى الكتاب الاول من الناموس عن الوديعة. وما قيل عن اليتيم. فيجب ان يُفهم ايضًا عن القاصر المعاهد

بدون

بدون رضى وكيله . اذ لا يُعطى للوكيل سلطانٌ على ارزاق القاصر. اقل مما يُعطى للوصي على ارزاق اليتيم . ومن ثمّ فالقاصر الذي لهُ وكيلٌ . فيشبهُ اليتيم نظرًا الى الارزاق والعهود .

* السوال الرابع في هل ان اليتيم او القاصر يلتزم بوفاء الدراهم . التي استقرضها بدون رضى وصيّه او وكيله .

* اجيب انه يلتزم بوفايها ان كان اصرفها في امور ضرورية ومفيدة . كما قيل في الكتاب الخامس من الناموس عن سلطان ورضى الوصي . حيث يلتزم طبيعيًا. بما انهُ قد صار بواسطتها غنيًا. اذ قد حصل على فايدة من الدراهم المصروفة في امور كذا . لانهُ وفّر دراهمهُ . ولعمري انهُ لامرٌ قبيحٌ في الغاية بان الواحد يستغني بواسطة ضرر الغير. لاسيّما منْ اقرضهُ بنيّة سليمة . ولكنهُ لا يلتزم ان كان اصرفها في امور غير مفيدة . لان الشرايع تامر بانهُ لا يلتزم بنوعٍ من الانواع . ليلا ارزاقهُ تتعطّل سُدًا . كما يتضح من الكتاب الخامس والتاسع والخمسين من الناموس عن الالزامات والدعاوى. حيث اليتيم باخذه الدراهم قرضةً فلا يلتزم من قبل ناموس الطبيعة . اما الشرايع التي تستبين انها توضح الزام اليتيم. فيجب ان تُفهم حسب الكتاب الخامس عن سلطان ورضى الوصي السابق ذكرهُ . اي المفترضة بان اليتيم قد صار غنيًا بواسطة الدراهم المستقرضة . ما عدا اذا المقرض ظن بنية سليمة ان اليتيم يروم ان ينفق هذه الدراهم لفايدته لان العدل الطبيعي وقتيذ يطلب الوفاء. ولا الشريعة تقصد ابدًا ان تعدم ما يجب لمنْ سبق بنيّة سليمة وان تنعم به على منْ يرغبهُ ۞

* الجزء الثانى *

فى العهود بالتفصيل

الراس الاول

فى الوعد

* السوال الاول فى ما هو الوعد .

* اجيب ان الوعد هو فعل الارادة المصرّح خارجًا * فالكلام هنا عن الوعد المفعول للانساب * وبه يلزم الواحد ذاته للاخر فى شىء ما . او انه الزام الامانة المقصود او المفعول للاخر عن شىء جايز وممكن . وهو على نوعين . اى وعدٌ مُثقِلٌ . الذى به يوضع على الاخر ثقلٌ متبادلٌ . ومن ثمّ فيخص غير عهود . ووعدٌ مجانى الذى لايوضع به على الاخر ثقلٌ البتة. فاذا صار الوعد بصورة من الكلام حيث الواحد يسال والاخر يوعد فيدعى حينيذ تحقيقًا. كمن يقول . احقق ان تعطينى ماية دينار . فيجيب الاخر احقق .

* السوال الثانى فى ماذا يُطلب لكى يكون الوعد ثابتًا ملزمًا .

* اجيب مع الراى العام انه تُطلب هذه * اولاً ارادةٌ بان يلزم ذاته. كقول الناموس فى الكتاب الثالث عن الالزامات والدعاوى. لان كل الزام لايكون من الشريعة او الوصية فيصدر عن ارادة الانسان الخصوصية . ومن ثمّ فلايكفى القول . اوعد انى سافعل هذا . ان رمت تفسير قصد ضميرك فقط. لا بان تلزم ذاتك . لان القصد البسيط هو ارادةٌ فعل شىء ما فقط . بدون نية ان يلزم ذاته.

ولكن

ولكن تكفى لان يلزم ذاتهُ الارادة بالقوة او المضمرة . التى تكون لمنْ عرف بان الوعد يلزم . ومع ذلك وعد . ولم تكن لهُ ارادةٌ مضادّةٌ . فبهذا نفسهِ اراد ان يلزم ذاتهُ . لان منْ اراد العلة مضمرًا قد اراد المعلول . ولهذا فمن لازم الضرورة ان كل وعدٍ يصدر الزامًا اذا قُبل . وكذا قل ايضًا عمّن يجهل ان الوعد يصدر الزامًا . ومع ذلك فاراد ان يضع وعدًا صادقًا حسب عادة الاخرين . لانهُ حينيذٍ تكون لهُ ارادةٌ مضمرةٌ لان يلزم ذاتهُ . كمَن يعمّد بنيّة فعل ما تفعلهُ المسيحيون اذ يعمّدون . فوقتيذٍ تكون لهُ نيّةٌ مضمرةٌ لفعل السرّ . ولو جهل ماذا يكون السرّ * ثانيًا انهُ يُطلب قصدٌ كاملٌ وانتباهٌ تامٌ على ما يُفعل . وذلك بما ان هذا الالزام هو ثقلٌ يُقبل اختياريًا . فلا يجب اذًا ان يُفهم بانهُ موضوعٌ مالم يوجد الرضى التام . الذى لايمكن وجودهُ بدون انتباهٍ تامٍ كافٍ للخطاء المميت . ومن ثمّ فالوعد يجب ان يكون مطلقًا . بما انهُ فعلٌ بشريٌ الذى بهِ يلزم الانسان ذاتهُ اختياريًا مطلقًا * ثالثًا بالّا يوجد غلطٌ او غشٌ نحو جوهر الشى او العلة الغايية . والّا لما وُجد الرضى الجوهرى * رابعًا ان يكون طوعيًا . لانهُ ان صدر عن اغتصابٍ اوخوفٍ فلا يلزم بثبات وتابيدٍ . مالم يكن مثبّتًا بقُسَم . كما قيل فى الراس من الناموس عن الحلفان حيث قيل ۞ انهُ لايجب اغتصاب المديونين على وفاء الفوايد . التى الزموا بها ذاتهم . ولكن ان كانوا قد وسطوا ذلك بقُسَمٍ . فليُقتسروا على وفاء القُسَم لصاحبهِ ۞ لان الوعد الصاير على هذا المنوال ربما ان ابطالهُ ممكنٌ للواعد . الذى لاجل الاهانة الناتجة

فلهُ حقٌ بان يُردّ الى حالته وحريته الاولى. وان يُردّ لهُ ماقد أُخذ منهُ على هذا النحو. لانهُ كقول القديس توما فى الفصل السابع من البحث التاسع والثمانين ۞ ان هذا الالزام يزول بالاغتصاب. لان منْ ياخذ غصبًا فيستحق بان لايتم لهُ الوعد ۞ وبالخصوص مايصدر عن الوعد المجانى. لان العدل يقتضى بان مايصير مجانًا. لايجب ان يتم باغتصاب. والى هذا الاغتصاب فى الوعد المجانى. الذى يصير طوعًا يُضاف ايضًا الخوف الاحترامىّ. الذى بواسطته يرتضى الواحد مع ان الارادة تكون مضادّةً. لانهُ لايتجاسر بان يقاوم. وكذلك التوسلات بلجاجة عظيمة. التى بواسطتها يُوعَد بالشى. اوانهُ يُنال مع مضادّة الارادة. ويصير ذلك لدفع فخامة التوسلات. التى بخلاف ذلك لما زالت بدون تعب اعظم * خامسًا بان يكون عن شى جايز وممكن. اذ لايمكن ان احدًا يلتزم بشى غير جايز وممتنع. ولكن يكون الوعد محبجًا اذا صار لانسان عن خير ادنى. ولو كان مانعًا لخير اعظم. لان الخير الادنى ربما انهُ يُعجبهُ اكثر من الخير الاعظم. وبالعكس نحو الله * سادسًا بان يُقبل من الانسان الذى يصير لاجله. لانهُ بدون رضى الفريقين لايكون عهدًا. لانهُ يُحدّ فى الكتاب الثالث من الناموس ۞ انهُ رضى اثنين معًا وموافقتهم جملةً ۞ وهكذا لايصدر منهُ الزامٌ البتة. ومن ثَمّ كان الوعد او الالزام المثقّل يتضمن هذا الشرط المضمر. ان ارتضى الاخر بان يلزم ذاتهُ بالتبادل. وان لم يوجد هذا الشرط فلا يكون الزامٌ. هكذا ايضًا الوعد او الموهبة المجانية تتضمن هذا الشرط. ان قُبلت. لان منْ

يعد

يُعد او يُهب فلا يستبين انهُ يروم يلزم ذاتهُ بدون ان الاخر يقبل
موضحًا ان الشي الموهوب لهُ يعجبهُ في الغاية . بما انهُ يريد ان ينعم
عليهِ . ولهذا فالوعد والموهبة لايلزمان . ويمكن دايمًا الرجوع
بهما قبل ان يُقبلا . ثمَّ ان الوعد يستمرّ ادبيًا كانهُ موهبةٌ اذا لم
يُسترجع او قد استبان بانهُ لم يُنبذ من الاخر . ولهذا اذا الوعد لم
يُسترجع بعد مدةٍ من الزمان فيلزم حينيذٍ كانهُ قد قُبل حالًا .
وهذا نفسهُ لهُ محلٌ في باقي العهود . وحسب راي كثيرين . لكي
ان الوعد المجاني . لا المثقل . يستبين انهُ قد قُبل . فيكفي صمت
منْ يصير الوعد لاجلهِ . لانهُ كما قيل في القاعدة الثانية والاربعين ۞
منْ يصمت فيستبين انهُ راضٍ ۞ وهذا يصحّ بالخصوص في الاشياء
التي تتضمن فايدة الصامت لاغير . اما القاعدة التابعة ۞ منْ
يصمت فلا يقرّ . ولكن لا يستبين ايضًا انهُ ينكر ۞ فهذا يتم في
قبول المواعيد المثقلة . ولكن تُستثنى من هذه المواعيد تلك . التي
تصير للمدينة او للكنيسة . او لاجل اعمال صالحةٍ . لانهُ ولو ان
النواميس لا تتكلم صريحًا الاَّ عن المواعيد المفعولة للمدينة لاجل
ترمرم ما خرب الخ . كما قيل في الكتاب الثالث والرابع عن المواعيد .
ولكن معلمي اللاهوت يوسعون هذا ايضًا نحو المواعيد والمواهب
التي تصير لاجل اعمال صالحةٍ . بما ان هذه تشابه تلك . التي تصير
للمدينة . ان نظرنا الى الانعامات . كما في الكتاب الثالث والعشرين
من الناموس عن الكنايس المقدسة . ولكن يدخل هنا حينيذٍ
قبول الجمهور او الكنيسة . او ان الشرايع تروم فقط بان مواعيد

كذا لا يمكن استرجاعها قط حسب الاختيار بل يجب قبولها دايمًا. وما قد وُعِدَ فليُطلب * سابعًا بان الوعد يتضح خارجًا . والّا لما امكن قبولهُ. ومن ثَمّ ان صار باطنًا فقط فلا يلزم. الّا ماقد فُعل لله. الذى بما انهُ فاحص القلوب والكلاء فحالًا يُقبل منه. ولهذا متى صار الوعد لواحد إكرامًا لله فقط. مثلًا اوعد انى اعطى للفقير فلان ماية دنيار حبًا بالله . فيلزم حالًا قبل ان يُقبل من الفقير . لان وعدًا كذا يُعدّ كانه نذرٌ ويلزم حالًا . بما انهُ يُقبل حالًا من الله .

* السوال الثالث فى هل ان كل وعد فى امر ثقيل ولو كان مجانيًا . يلزم تحت الخطاء المميت .

* اجيب ما كدًّا ذلك مع القديس انطونينوس وازور وليسيوس وفسكويس وسنكيس واخيرين كثيرين غيرهم * اثبت ذلك اولًا لان كل العهود تلزم . فاذًا تلزم بثقل متى كانت المادة ثقيلةً * ثانيًا لان الوعد المقبول يصدر الزامًا شرعيًا. الذى يكون ثقيلًا فى امر ثقيل. لان الالزام الشرعيّ هو الذى يولّد فى الاخر حقًا على استيفاء شىءٍ ما . والحال ان الوعد المجانى يوّلد ايضًا هذا الحق . لان الوعد ليس هو التاكيد بانهُ سيعطى اوسيفعل شىٌ ما فقط . بل بان يلزم ذاتهُ للاخر ايضًا . كما يتضح جليًا من راى الجميع . لان من عادة البشر انهم يحتسبون بانهُ تصير لهم اهانةٌ متى تخالف الوعد المقبول . الذى يعطى حقًا على الشى . وهذا الحق يتعدّى الى الورثة ايضًا . ومن ثَمّ فيكون ذلك اهانةً عظيمةً وخطاءً مميتًا . ان تخالف الحق على شىءٍ ثقيلٍ موعودٍ * ثالثًا لان الوعد الذى يصير بصورة

مستجلة

مستجلة. اوامام القاضي والشهود ايضًا فيلزم شرعًا. بما انه يمنح مداعاةً في المحكمة الخارجة. التي حكمها يتجه الى ان يُعطى لكل حقهُ. ولكن اسعاف هولاء لا يزيد الزامًا جديدًا. بل يفترض ويعمل لاجل اعظم تاكيد * رابعًا قال القديس اغستينوس في الفصل السادس والثلاثين من كتابه الاول عن التعليم المسيحي ۞ من يخالف الامانة فهو ظالمٌ ۞ خامسًا قال توليوس في كتابه الاول عن الوظايف ۞ ان الامانة هي اساسُ العدل. بل وثباتُ الاقوال والعهود ۞ فاذًا من لا يحفظ الامانة في المواعيد. فانهُ يقلب اساس العدل. الذي تستند عليه العهود. والحال ان هذا هو من ذاته قباحةٌ فظيعةٌ * سادسًا لان الموهبة المجانية متى حصل التسليم فتمنح حقًا على الشي. فاذًا والوعد المجاني ايضًا يمنح حقًا على الشي. ثم ان الصداقة. التي بها تُحفظ الامانة المعطاه. فهي نوعٌ من العدل. بما انهُ يعطى لكل حقهُ الواجب لهُ من الوعد. ولو قيل عدلًا بالمجاز. متى كان الوعد مجانيًا. ومن ثم فان مخالفة الامانة المعطاه مجانًا والمقبولة طوعًا. فهي من ذاتها ظلمٌ قبيحٌ. وتصيّر الانسان مرذولًا. وتُدعى ايضًا خيانةً. ولهذا فالجميع يتفقون على راي واحد. ان من لا يكمّل الوعد المجاني فيلتزم باصلاح الضرر الناتج من ذلك. لانهُ صار سببهُ بعدم حفظه الامانة. وهكذا خُدع. وكذا قل ولو انهُ وعد بخبث. لانهُ قد صار علة الضرر بواسطة المخادعة والاهانة. ولكن لايصدر الزام تعويض الربح المعطّل من الشي الموعود مجانًا. اذا لم يُعط في وقته. بما ان الوعد المجاني لايلزم شرعًا بالحصر كما يلزم

الوعد

الوعد المتقبَّل . لان الوعد المجانى يمنح فقط حقًا على طلب الشى الموعود . وان يُبحث عن مخالفة الامانة . اما الالزام الصادر عنهُ فينوط بارادة الواعد فقط . الذى لايقصد ان يلزم ذاتهُ الّا بدفع الشى الموعود * اعلم انه حسب راى كثيرين. انهُ يقتضى اعظم كميّة للخطاء المميت فى مخالفة الوعد المجانى . مما فى الوعد المتقبَّل. او فى السرقة . لانهُ اقل ظلمًا يصير للموعود لهُ اذا لم يُعط لهُ الوعد مجانًا مما لو سُرق منهُ شيًا يوازيه بالثمن *

* السوال الرابع فى ماذا يلزم الوعد بفعل اجنبىّ *

* اجيب انهُ يلزم بالاجتهاد والاعتناء بنيّة صادقة سليمة فى الفعل الاجنبىّ . لان منْ يُعد بفعل الغير. فيستبين انهُ يروم ان يلزم ذاتهُ بان يعتنى به حقًا. والّا لما صدر الزامٌ البتة من هذا الوعد ولكان باطلًا بالكلية . اذ لايمكن ان يصير الزامٌ بالفعل الاجنبىّ . وذلك بما انهُ فعلٌ اجنبىٌ فليس هو فى استطاعة الواعد . والالزام بالشى الممتنع لايمكن . كقول مولينا وسنكيس وديلوكو واخرين كثيرين .

* السوال الخامس فى هل ان الوعد الصاير لاجل سبب قبيحٍ او عملٍ غيرجايزٍ يلزم .

* اجيب اولًا ان كل وعدٍ او عهدٍ لفعل شىءٍ غيرجايزٍ فهو باطلٌ من ناموس الطبيعة قبل تمامه. هذا راىُ الجميع . اذ لايمكن ان احدًا يلتزم بالخطاء. وان وُجد قسمٌ فيكون باطلًا . اذليس هو

رباط

رباطُ الاثم . بل ان الواعد يلتزم بالرجوع بوعده حالاً . لانه اثمٌ ومحرّضٌ على الخطاء .

* اجيب ثانيًا ان كثيرين يعلمّون . وكقول ديلوكوانهُ لرأي جمهور اللاهوتيين . انهُ بعد تمام الفعل الردئ يلتزم الواعد بدفع الثمن الموعود . اذا هذا الدفع او القبول لم يكن محرّمًا . او مبطّلاً من شريعة البنة* اولاً لان وعد الزيجة الصاير للابنة لان توافقهُ . ولو انهُ قبل المجامعة لايلزم . ولكن بعدها يلزم الواعد بحفظ وعده . واذا لم يكمّل الشرط بعد ان الابنة قد اكملتهُ . فيلحق بها حينيذٍ اهانةٌ . ويضع عدم المساواه فيمابينه وبينها * ثانيًا لانهُ في هذه العهود يوجدان وعدان . الواحد مطلقٌ لفعل الامر الغير الجايز . وهذا لايصحّ ولا يلزم ابدًا . والاخر شرطيٌ من فرضيّة الشرط الموضوع . كما اذا وعدتُ فقيرًا مثلاً . ان انا اخطاتُ فاعطيه حسنةً . فهذا الوعد يتم بوضع الشرط القبيح ويصدر الزامًا بقوة الرضى التابع لاالسابق للفعل* ثالثًا اذا وُضع الشرط فكمال الشي الموعود لايكون قبيحًا . لان الوعد وقتيذٍ لايتم لاجل الامر القبيح . بل لحفظ الامانة المعطاه . ولكن اذا الواحد وفاء وعدهُ لانهُ اكمل الخطاء فحينيذٍ يخطي . لانهُ بذلك يثبّت الخطاء السابق . ولكن هذا يكون من ثَمّ عرضيًا من قبل خباثته . لانهُ يقدر بل ويلتزم بالوفاء لاجل حفظ الامانة المعطاه فقط . ثُمّ ان اُخرين يقولون بانهُ حينيذٍ لايلتزم . بما ان العهود عن امرٍ قبيحٍ يُحكم عليها من الناموسيين بانها باطلةٌ بالكلية . ولاقوة لها مطلقًا لان تصدر الزامًا البتة . ومن ثَمّ

فغريغوريوس

فغريغوريوس التاسع قال فى الفصل الاخير عن العهود ۞ فحسب السنن الشرعية ان العهد القبيح والشى الردئ او الممتنع لايصدر الزامًا البتة لافى الناموس ولافى العادة بالكلية ۞ وفى الكتاب السادس والعشرين عن الزامات الالفاظ قيل ۞ اننا نامر مطلقًا بان التسجيلات القبيحة لايكون لها اعتبارٌ بالكلية ۞ وفى الكتاب السادس عن العهود قيل ۞ انهُ لامرٌ محققٌ فى الناموس بان العهود المضادّة الشرايع والفرايض. او المناقضة الاداب الحميدة لاقوة لها قطعًا ۞ ومثل ذلك قيل فى الكتاب الخامس عن الشرايع. ولكن يزعم المعلمون الاولون بان هذه الشرايع توضح فقط بان عهودًا مثل هذه فتكون باطلةً قبل تمام الفعل. وبعد تمامه ايضًا لاتسمح بالمداعاة فى المحكمة الخارجة. ولكنها لاتزيل الالزام الطبيعى الصادر عن الوعد المقبَّل *

* السوال السادس فى ما هى المواعيد التى حسب الجميع هى مبطّلةٌ من الناموس الوضعى *

* اجيب ان المواعيد المبطّلة من الناموس الوضعى بالعموم فهي هذه *اولاً المواعيد التى تعطى سببًا للخطاء . كمَن يوعد بانهُ يترك للاخر الالزام الصادر عن الغش . او الاغتصاب . او السرقة . او الاهانة الخ. لان هذا مايؤول الى ضرر الجمهور*ثانيًا المواعيد التى تعدم استطاعة التصرّف بالارزاق . مثلًا كمَن يوعد بان لايعمل وصيتهُ . او بالاّ يرجع بها . او بان لايقيم لهُ وريثًا الاّ فلان. لان هذه جميعها فهي ضدّ العادات المدنيّة الحميدة. اى الواجب ان توجد فى الجمعية

المرتبة

المرتبة جيدًا * ثالثًا الوعد بالوظيفة الكنايسية . التي لم تكن فرغت بعدُ فهو باطلٌ بالكلية . ولو صار على ايْ نوعٍ كان . يتضح من الراس الثامن من المجمع اللاترانى العام الثالث . ولو لم تُوعد وظيفةٌ بالخصوص . من الراس الثانى عن منح المداخيل . وذلك ليلا يُعطى سببٌ لاشتهاء موت صاحبها. ولا يجوز ايضًا طلبها . بما ان الوعد بها محرّمٌ *

* السوال السابع في متى وفي ايْ وقتٍ يكون الوعد المقبول الصحيح الثابت غير ملزم *

* اجيب مع جمهور المعلمين انهُ لا يلزم في هذه المحلات * اولًا متى الشى الموعود صار مضرًا . او غير مفيدٍ للموعود لهُ . لانهُ يبطل حينيذٍ ان يصير مادةً للوعد . بل يكون ضدّ غايته . او اذا تكميلهُ صار ممتنعًا اوغير جايزٍ. اذ لا احدُ يلتزم بالممتنع والغير الجايز * ثانيًا اذا الوعد تُرك ممن قد صار لاجله. لانهُ يكون حينيذٍ قد تنازل عن حقه. وزال عن الواعد كل الزام * ثالثًا اذا العلة الغائيةُ . التي صار الوعد لاجلها. لم تثبت . مثلًا اذا وعدتُ لاخر لاجل وظيفةٍ تظنّ انك قد قبلتها منهُ . مع انك لم تقبلها . ولم تعد وقتيذٍ الاّ بهذه الفرضيّة الكاذبة . ومن ثمّ فالغلط يكون في العلة الغائيةُ . او في السبب الجوهرى او متى بطلت العلة. مثلًا اذا وعدتُ بشيٍّ لاجل فقر مَن وعدتهُ. والفقر من ثمّ فقد زال . لانك لم تقصد الزام ذاتك بالعطيان اذا لم تدم العلة الغائيةُ في وقت تمامه * رابعًا اذا اثنان وعدا بعضهما بعضًا والواحد لم يرد ان يكمّل وعدهُ . يتضح من الراس الثالث عن القَسَم . ومن

القاعدة الخامسة والسبعين من الناموس حيث قيل ✿ فباطلًا الواعد يطلب لذاته حفظ الامانة . ممن نكر عليه حفظ المانة الموعودة منهُ ✿ لانهُ حينيذ تصير المكافاة متبادلةً . والواعد يستبين انهُ لم يعد الّا تحت شرطٍ مضمرٍ . وهو ان الاخر يحفظ لهُ وعدهُ * خامسًا اذا حالة الاشياء او الاشخاص تغيرت هكذا . حتى انهُ يستبين حسب حكم ذوى الفطنة بان الواعد لم يرد ان يلزم ذاتهُ فى حادثٍ كذا * اولًا لان الوعد لايلزم خارج نيّة الواعد . ولاقوةً لهُ الّا من النية الصريحة او المضمرة . التى كانت لهُ وقت الوعد * ثانيًا لانهُ كما قيل فى القاعدة الثامنة عشر من الناموس ✿ كما انهُ فى المواهب العمومية لاتدخل تلك الاشياءُ . التى من المعلوم ان الواحد لما كان وهبها بالخصوص لو تُطلب منهُ بنوعٍ خصوصىّ ✿ هكذا لا تتضمن فى المواعيد تلك الحوادث . التى حسب حكم ذوى الفطنة . لوكان الانسان عرفها لكان استثناها . هكذا مَن يوعد انهُ يقرضك دراهم . فلا يلتزم ان يقوم بالوعد . ان احتاجها فيما بعد لاجل ضرورةٍ ثقيلةٍ مسّتهُ فجاةً . كقول القديس توما فى الفصل الثالث من البحث المائة وعشرة ✿ فلكى ان الواحد يلتزم بكمالِ وعدهِ . فينبغى ان كل الاشياء تستمر ثابتةً . والّا لما حُسب كاذبًا بوعدهِ . لانهُ وعد بما كان فى عقلهِ مع شروطٍ مضمرةٍ ثمَّ واجبةٍ . ولادعى خاينًا ان لم يكمّل ماوعد . لان هذه الشروط لم تكن موجودةً ✿ ولاينافى اذا الوعد تمّ بقَسَمٍ . لان القَسَم يثبّت الوعد فقط حسب النيّة . التى صار بحسبها . لا على نوعٍ اخرٍ . ومن ثمَّ اذا تضمن فى

العهد

العهد شرطٌ مضمرٌ اما من قبل نية الواعد. اما من ذات الشى. اما من ترتيب الناموس. اما من قبل التفسير. فالقسم لا يبطل ذاك الشرط. بل بحسبه يثبت الوعد فقط. وبما ان الزام وتفسير الوعد المتقبل هو اشد وادق من الزام وتفسير الوعد المجانى. فمن ثمَّ يتضمن فى الوعد المجانى بعض شروط. التى تستبين لكل ذى فطنة. انها تلازمهُ. فهذا لا يلزم اذا كالهُ لم يكن ممكنًا بدون ضرر عظيم لم يتضح سابقًا. او كقول القديس انطونينوس. اذا حدث سببٌ صوابيٌ بالّا يكمل. لانهُ كما سبق القول. بان الواعد فى الوعد المجانى يلزم ذاتهُ من قبل جوده فقط. ولذلك فيتعلق بارادته ان يضع الشرط او الحدّ الذى يريدهُ. مثلًا انهُ لا يريد ان يلزم ذاتهُ. اذا حدث لهُ سببٌ صوابيٌ بان لا يتمم وعدهُ *

* الراس الثانى *

فى الموهبة

* السوال الاول فى ما هى الموهبة وعلى كم نوع *

* اجيب اولًا ان الموهبة هى اعطاءُ الجود. او هى اعطاءُ النعمة. لان الموهبة هى الاعطاءُ مجانًا. اى الذى ليس هو بواجب شرعًا. ولا يضع على الغير الزامًا من قبل العدل او الامانة. ولو انهُ صدر من ذلك الزامُ معرفة الجميل. ومن ثمَّ فالموهبة هي منحُ شيءٍ. او اعطاءُ حق ما مجانًا. ولكن لكى ان الموهبة تكون صحيحةً يجب ان تكون مقصودةً وطوعيةً. لانهُ كما سبق القول عن الوعد لاجل اسباب كذا. لان الغير العارف والمغتصب لا يمكنهُ ان يهب شيًا.

شيًا . كقول الناموس فى الكتاب العاشر عن الموهبة . ولهذا مَن ياخذ شيًا بالغصب والغش فيلتزم بان يردّهُ . ويزيل الاهانة ويصلح الضرر ويرجّع القريب الى حالته وحرّيته الاولى . وحسب راى كثيرين . ان الموهبة الصايرة ظلمًا لاجل خوف خفيف كانهُ سبب غايى فتكون باطلةً فى محكمة الذمة . بما ان الموهبة تقتضى من ذاتها بان تكون مفعولةً طوعًا واختيارًا . ويمكن الرجوع بها حسب ارادة الواهب . ولاتصحّ الّا بقبول مَن تصير لاجله . كما قيل عن الوعد . وكما يتضح من الناموس فى الكتاب العاشر عن الموهبة حيث قيل ۞ اذا لم يكن عارفًا بان الشى الموجود عندهُ قد وُهبَ لهُ . او اذ دُفع لهُ فلم يقبلهُ . فلا يكون صاحب الشى الموهوب ۞ والسبب لان الموهبة هى عهدٌ . الذى هو رضى كثيرين جوهريًا *

* اجيب ثانيًا ان الموهبة تُقسم اولًا الى حقيقية . وهى التى تتم بتسليم الموهوب. ومن ثمَّ فتنتقل التملّك الى الموهوب لهُ . ثمَّ الى لفظية . التى تصير باللفظ فقط . بدون تسليم الموهوب. وهذه فتمنح فقط حقًا على الشى* ثانيًا الى مجانية وكاملة محضًا . وهذه لاتفترض فى الواهب الزامًا البتة. والى موهبة المجازاة والمكافاة . التى تفترض الزام معرفة الجميل . وبها تُكافى الوظايف والخُدَم المعطاة مجانًا * ولكن كثيرون من الذين يوردهم سنكيس ويتبعهم يزعمون . انهُ اذا تحرّمت المواهب على واحدٍ نحو البعض . فلا تحرّم موهبة المجازاة المطابقة للوظايف وللخُدَم الغير الواجبة من جهةٍ اخرى . حيث قيل فى الكتاب الاول عن الموهبة ۞ ان احدًا اعطى بنية ان

الشى

الشى يصير حالاً لقابله . وان لايرجع اليه ابدًا . ولم يفعل ذلك لاجل علة اخرى الّا لكى يظهر جوده وكرمه . فهذه تدعى بالخصوص موهبة ۞ فيقولون . فاذًا متى اعطى الواحد لكى يفى واجبات المعروف الطبيعى . فلا يدعى ذلك موهبة بالحصر والتدقيق . بل مكافاة * وموهبة اخرى توجد فيما بين الاحيا . وهى متى الواهب بنية ان الشى يكون للموهوب له مع انه لم يزل حيًا * وموهبة اخرى لعلة الموت . وهى متى وهب بنية لكى ان الشى يكون للموهوب له بعد موته . كمن يقول انا اهبك هذا الشى بعد موتى . او متى مت فليكن لك *

* السوال الثانى فى من هم الذين يستطيعون ان يهبوا ايهابًا صحيحًا *

* اجيب ان الذين يكون ايهابهم صحيحًا فهم اوليك فقط . الذين لهم التملّك التام والتصرّف المطلق بالشى . لان من لهم التصرّف بالشى فقط . فلا يمكنهم ان يغيروه الا بحسب نيّة صاحبه ولاجل فايدته . ومن لهم التملّك على الشى فقط دون التصرّف به . فلا يقدرون بسلطانهم الخصوصى واختيارهم الطوعى بان يتصرّفوا بارزاقهم . كما قيل فى الراس الخامس عن حق التملّك ۞ فيعدّ كانه لم يكن قد وهب ما قد وهب ممن لا قدرة له ان يهب شرعًا ۞ ومن ثمّ اولاً فلا صحة لايهاب اوليك الذين لا قدرة لهم على المعاهدة. كما سبق القول * ثانيًا مقدمىّ الجمهور . كمدبروا المدينة وروسا الاديرة والاوصيا والوكلا فيقدرون ان يفعلوا من الارزاق التى

فى

فى وكالتهم ومن ارزاق اليتاما والقصّر حسانات ومواهب مكافاة فقط . وليكن ذلك باعتدال ليستبين انهم يهبون لاجل الفايدة . لا لكى يظهرون التوسّع والطلاقة * ثالثًا الرجل لا يقدر ان يهب شيًا من الارزاق المشتركة غصبًا عن قرينته . اقلهُ بدون علة موجبة . التى متى وجدت فلاتكون حينيذٍ مغتصبةً صوابيًا . بما ان الرجل يخصّهُ فقط تدبير هذه الارزاق . خاصةً الجزء الذى يخصّ المراة . والحال أن سلطان التدبير لا يتضمن فى سلطان الايهاب . بما ان الايهاب ليس هو تدبير الشى بل تعطيلهُ وتغييرهُ *

* السوال الثالث فى ما هى المواهب المبطّلة من الناموس المدنى *

* اجيب ان المواهب المبطّلة من الناموس المدنى فهي الاتي ذكرها * اولاً موهبة خمسين دينارًا فلاتصح نظرًا الى الزيادة ما لم تُقبل . كما قيل فى الكتاب السادس والثلاثين من الناموس عن المواهب . اما عن المقدار والقبول فيجب النظر الى شرايع وعادات المكان . ففى فرنسا بامر الملك اريكوس الثانى لا تصح الموهبة التى تفوق على خمسين دينارًا . ما لم تُقبل من السلطان المشتهر . ولكن كثيرون من المعلمين يستثنون المواهب التى تُفعل لاجل اعمال صالحة . لان المواهب لاجل استفكاك الاسراء فلا تحتاج الى قبول . وكذلك الاوقاف لاجل الاعمال الصالحة لاتعوز الاشتهارات . التى تعوزها الاوقاف العالمية حسب الشرايع . وهذا راىٌ عامٌ . كقول ليسيوس ويوليوس كلاروس . وباسم الموهبة يُفهم ايضًا

ترك

ترك الدين الحقيقي الواضح * ثانيًا وهبة كل الارزاق الحاضرة والعتيدة الصايرة فيما بين الاحياء فهي باطلةٌ . لان الانسان بوهبةٍ كذا يعدم ذاتهُ سلطان الوصية . الذى ترذلهُ الشرايع كانهُ ينافى الترتيب الحميد المناسب للجمهور . كقول الناموس فى الكتاب الحادى والستين عن الزامات الالفاظ . ولكن تصحّ لسبب الموت . وذلك اذ يمكن ترجيعها حسب اختيار الواهب . فلا تعدم سلطان الوصية * ثالثًا وهبات المزوجين فيما بينهم فهى باطلةٌ . من الناموس العام اقلهُ بالتابيد . ومن ثمَّ فيمكن ترجيعها حسب اختيار الواهب . عدا بعض احوالٍ . ولهذا قال غريغوريوس التاسع فى الراس الاخير عن المواهب فيما بين الرجل والمراة ۞ ان الوهبة التي تصير فيما بين الزوجين فى مدة الزواج فلا ثباتَ لها . ما لم تتوطد بموت الواهب الخ ۞ والسبب هو ليلا الزوجين لاجل ازدياد محبتهما المتبادلة . يعدمان ذاتهما الارزاق مع ضرر اولادهما واقاربهما . وليلا يستبين ايضًا ان الاتفاق يُكتسب بثمنٍ . ثمَّ ان المواهب الصايرة فيما بين الزوجين بدون مراجعةٍ . فتتثبت بموت احدهما . كما قيل فى الراس السابق ذكرهُ . ومن الكتاب الثالث . والحادى والثلاثين من الناموس . بشرط الّا يصدر من ذلك مانعٌ بان الاولاد لا تحصل على جزءها الشرعى . كقول الناموس فى الكتاب الاول عن المواهب * رابعًا موهبة الاب للابن الذى لم يزل فى حوزته فحسب الناموس هي باطلةٌ . وحسب القرمية يمكن الرجوع بها فقط . ما عدا بعض احوالٍ . وان لم تتراجع

فتتثبت

فتتثبت بموت الاب . او بخروج الابن من حوزة ابيه . ان كانت قد تسلّمت . لان الابن ما دامهُ في طاعة ابيهِ فيُعدّ كانهُ شخصٌ واحدٌ مع ابيهِ نظرًا الى الفوايد المدنيّة . ولكن موهبة الام لابنها فهي ثابتةٌ . بما ان الابن ليس هو تحت سلطان الام مدنيًا . او نظرًا الى الفوايد المدنيّة *

* اعلم انهُ في هذه ونظايرها حيث الكلام يكون عن ترتيب الارزاق . فتجب مراعات وحفظ شرايع وعادات الاماكن الخصوصية التي غالبًا تختلف عن الناموس السلطاني العام . بما ان ارادة المرؤسين وارزاقهم ايضًا فهي خاضعةٌ للسلطان المشترع. نظرًا الى الخير العام. ومن ثمَّ فلا يقدر احدٌ ان يتصرّف بارزاقهِ ضدّ الشرايع العادلة. التي دايمًا تلزم ذمةً . بل انهُ يكون غير جايزٍ متى كانت مبطّلةً . لانهُ كقول القديس توما في الفصل الرابع من البحث السادس والتسعين ۞ ان الشرايع العادلة لها قوةٌ بان تلزم في محكمة الذمة من قبل الشريعة الازلية *

* السوال الرابع في هل ان الموهبة المقبولة يمكن ترجيعها *

* اجيب اولاً ان الموهبة الصايرة لعلة الموت يمكن الرجوع بها على ثلثة انحاء* اولاً اذا الواهب ندم اما صريحًا اما مضمرًا. او انهُ وهبُ ذاك الشي نفسهُ لآخر. لان هذه الموهبة تخضع لهذا الشرط المضمر من قبل ترتيب الناموس ۞ ان لم تترجّع ۞ ثانيًا اذا الموهوب لهُ مات قبل الواهب . فالموهبة حينيذٍ تترجّع من الناموس نفسهِ. ما لم يوعد الواهب بانهُ لا يرجّعها . لانها وقتيذٍ

حسب

حسب راى البعض تجتاز الى وارثى الموهوب له * ثالثًا اذا الواهب وهب لاجل خطر الموت المفاجى. فان زال الخطر فيستبين ان الموهبة قد ترجّعت مضمرًا . كانها قد صارت بهذا الشرط . ان لم انجو من الموت *

* اجيب ثانيًا ان الموهبة فيما بين الاحياء تترجّع لاجل اربعة اسباب * اولًا لعدم معروف الموهوب له . مثلًا اذا هذا اوسع الواهب اهانات عظيمة. او انزل به اضرارًا جسيمةً فى ارزاقه وخيراته. او سبب له اخطارًا ثقيلةً فى حياته. وحسب راى المعلمين اذا فاجاه الفقر ولم يعله. ولكن هذا القصاص لايجب ان يتم قبل حكم القاضى * ثانيًا لاجل ابن اقتبله فيما بعد. كمن كان بغير ولد ومن ثمّ فوهب اكثر ارزاقه. وبعد ذلك قد حصل على ولد. لان هذه الموهبة تتوقف على هذه الشرطية ان لم يات ولد. يتضح من الكتاب الثامن من الناموس عن ترجيع الموهبة * ثالثًا اذا كانت ضدّ الحنيّة على الاولاد والاهل والاقارب: مثلًا اذا الاولاد لاجل ذلك عدموا ما يخصّهم شرعًا . اى انهم لم ينالوا جزء الميراث الواجب لهم من قبل الناموس * رابعًا اذا وهب شيًا لاجل سبب والسبب لم يكمل *

* اجيب ثالثًا ان الموهبة الصايرة فيما بين الاحياء المقبولة لايمكن ترجيعها الّا لاجل الاسباب السابق ذكرها. حسبما قيل فى الكتاب الخامس من الناموس عن ترجيع المواهب . وذلك لان الموهوب له يقتبس من قبل الناموس الطبيعى امتلاك الشى الموهوب المسلّم. وينال حقًا عليه اذا لم يكن من ثمّ قد تسلّمه . والشرايع لاتعطى حقًا للرجوع به الّا لاجل الاسباب السابقة *

* السوال الخامس فى هل ان الموهبة المفعولة لاجل غاية تكون ثابتةً ولو لم تتم الغاية *

* اجيب اولاً انهُ اذا احدٌ وهب شيًا لاجل غايةٍ فان لم يقصد ان يلزم بها . بل بان يحرّض عليها . ويقدم وسايط واسبابًا لتكميلها . فالموهبة تكون حينيذٍ ثابتةً . ولو لم تكمل الغاية. هذا راىُ علمٍ يتضح ذلك من الكتاب السابع من الناموس عن التحريض لاجل علةٍ وغايةٍ. لان الموهبة لم تصر حينيذٍ شرطيةً بل مطلقةً . وقد تمّت بنيّة التحريض على الشى فقط. ومن ثمّ فالموهوب لهُ يقدر ان يقبل الشى و يتصرّف بهِ. ولو لم تكن لهُ نيّة فعل ما يرومهُ الواهب . فالبنت مثلاً تقدر ان تاخذ النقد الموصّى بهِ لها وذلك لكي تتزوج . ولوانها لم تتزوج. وكذلك الموهبة المفعولة لاخر ليوافقهُ على شيٍّ ما يرومهُ منهُ فتكون ثابتةً. ولو انهُ لم يكمّل ذلك . بما ان الموهبة صارة للتحريض فقط لا للالزام. وهذا فهو امرٌ محققٌ . ولو ان الواهب لوكان علم بان الاخر لم يكن عتيدًا ان يتحرّض بذلك . لما وهبُ. لان العلة الغايةُ حينيذٍ لم تزل موجودةً. وهى انهُ وهبُ ليحرّض فقط لا تحت شرطٍ بان ذاك يتحرّض حالاً. ولكن المراة تخطى خطاءً ثقيلاً بقبولها تلك المواهب الغزيرة الممنوحة لها من عاشقها . وذلك ليرغّبها ويحرّضها على تكميل نيتهِ القبيحة . ولو لم ترتضى معهُ بذلك . لانها تستبين كانها تروم ان تلهب حبهُ الفاسد وتوافق رغبتهُ الرجسة القبيحة وتقبلها *

* اجيب ثانيًا انهُ اذا قصد الواهب بان الموهوب لهُ يلتزم بتلك الغاية . فتبطل حينيذٍ الموهبة . والشى الموهوب يلزم ردّهُ ان لم

لم تتم الغاية اذا كانت سببًا خصوصيًا للموهبة . هذا رأى الجميع . يتضح من الكتاب الثامن من الناموس عن التحريض لاجل علة وغاية . بما ان الواهب لم يقصد بان الشي يكون للآخر الا بتمام هذه العلة الغاية كانها شرط *

* السوال السادس في هل انه اذا كان الغش او الغلط نحو العلة الغاية فيبطل الموهبة والوعد المجاني *

* اجيب ماكدًا ذلك مع جمهور المعلمين. لان الموهبة والوعد المجاني يصيران تحت هذا الشرط. اى ان وُجد السبب الغايي. و بما ان السبب الغايي هو بذاته سببٌ جوهريٌ للموهبة وللوعد المجاني . فان لم يوجد فلا يوجد الفعل. لان فعل الارادة لا يوجد حيث يفقد الفعل المراد. فان كان الغلط اذا متجها نحو السبب الغايي. فتفقد حينيذ ارادة الايهاب والوعد . مثلا كمن يظن غلطًا بان حنه هي قرابته فيوعدها اويهبها نقدًا وذلك لانها قرابته. فهذا الوعد او الموهبة تكون باطلة ولهذا السبب فيلتزم بالرد * اولا من يتظاهر بشرف او بمزية تكون مطلوبة للدخول الى مدرسة . او للحصول على وظيفة . او وقفية . وكذلك من يظهر ذاته فقيرًا لكى يُقبل فى مدرسة ماسسة للقيام بالفقراء فقط. بما ان الغش والغلط يتجهان بذاتهما نحو العلة الغايية والشرط . الذى متى فقد . فتفقد حينيذ نية الايهاب . ولا يصدر حقٌ بالكلية * ثانيًا من يقبل شيًا لاجل سبب مصنّع * ثالثًا من يتصنّع بالفقر فيلتزم برد ما قبله حسنةً. اما للمعطى. لانه لم يزل صاحبه بما انه لم يقصد الاعطاء الا للفقير حقًا. واما ان يردّه للفقراء

لانه

لانه اذا لم يتضح بان الواهب قد غير نيته . فيستبين بانه مستمرٌ في نيته الاولى. اى بان يعطى للفقير وحينيذ تكمل نيته. و بالعكس اذا كان الغلط متجها نحو العلة المحركة. اى التى تحرك للفعل فقط اوللاعطاء سرعةً وبسهولة. لا المحركة للاعطاء خاصةً لانه ولو فقدت فلا تزل مستمرةً ارادة الاعطاء. مثلاً كمن يعطى لبطرس الفقير حقًا. ولكنه متصنعٌ بالصلاح. حسنةً. فانه يفعل ذلك لاجل الفقر خاصةً *

* الراس الثالث *

في القرضة والرباء

* السوال الاول في ما هى القرضة او الاستقراض *

* اجيب ان القرضة هى عهدٌ به يُسلّم الشى القايم بعدد وميزان ومكيال بنية انه يصير حالاً لقابله. مع الزام بان يرد نظيره بالنوع والجودة فى الوقت المعين . كما قيل فى الكتاب الثانى من الناموس عن الاشياء المدينة. فقيل اولاً الشى القايم بعدد الخ. مثلاً كالدراهم والحنطة والخمر والزيت . لان مادة القرضة هي الاشياء المدعوة من الناموس قابلة الاستعمال . التى يمكن ان احدها يُستعمل عوض الاخر. مثلاً عوض الخمر خمرًا. والزيت زيتًا الخ. ومن ثمَّ فيترتب الواحد عوض الاخر * ثانيًا يُسلّم بها ان القرضة تكمل بالتسليم * ثالثًا ليصير حالاً الخ. لان تملك الشى ينتقل بواسطة القرضة. ومن ثمَّ تُدعيت في الكتاب السابق ذكره قرضة. لانه يُعطى منى لك . لكى مالى يصير مالك . ولهذا فالمستقرض يقتنى الشى المقروض مع خطره .

ومن

ومن ثمّ فتخصّه ايضًا كل الاثمار الناتجة منه بما ان الشي ينعطّل ويثمر لصاحبه . وبهذا فتختلف القرضة عن الاعارة والكرى الخ * رابعًا قيل مع الزام الخ . وبهذا تختلف ايضًا عن الموهبة * خامسًا بردّ نظيره الخ . وبهذا تختلف عن المبادلة . حيث يُعطى الشي من هذا النوع عوض الشي من النوع الآخر . مثلًا الخمر بدل الزيت * سادسًا في الوقت المعيّن . لانه جوهريّ للقرضة بالّا تُرجّع حالًا والّا لما كانت مفيدةً للمستقرض . وبهذا تختلف عن الصّرف حيث عوض ذهبٍ تُعطى فضةٌ وعوض فضةٍ يُعطى ذهبٌ بتلك القيمة نفسها *

* السؤال الثاني في ما هي الزامات المُقرض والمستقرض *

* اجيب اولًا ان المقرض يلتزم اولًا بان ينبّه المستقرض عن عُطل الشي الموجود فيه ان كان يوجد من ثمّ عُطلٌ وان لم يفعل هذا فيلتزم حينئذٍ بصدّ الضرر الناتج من ذلك اذ قد صار سببهُ * ثانيًا بالّا يطلب المقروض قبل الزمان المعيّن . وان لم يكن معيّنًا . فلا يقدر ان يطلبهُ الّا بعد زمانٍ بحكم ذوي الفطنة . مع النظر الى الظروف والغاية التي أُعطي لاجلها . ولو لزمهُ قبل ذلك * ثالثًا بالّا يستوفي ازود مما يسوى الشي المقروض نفسهُ بما ان القرضة هي معاهدةٌ مجانيةٌ جوهريًا . وبالعكس لكانت ظلمًا وربًا *

* اجيب ثانيًا ان المستقرض يلتزم . كما يُطلب من ذات القرضة اولًا بان يردّ القرضة في الوقت المعيّن . وان لم يكن معيّنًا . فمتى

المقرض

المقرض طلب ماله صوابيًا * ثانيًا اذا من قبل ذنبه لم يردّ فى الزمان المعيّن. فيلتزم ان يصلح الضرر الناتج من ذلك للمقرض والربح المعطل اذ قد صار سببه ظلمًا . ما لم يحكم بفطنة بان المقرض قد نقل حدّ الزمان . لانه لم يطلب وقتيد ما اقرضه * ثالثًا انه يلتزم فى كل خطر مفاجٍ حتى انه لاينجو الاّ متى المقرض اخذ ما اقرضه اما بذاته اما باخر معيّن منه . بما ان الشى يكون دايمًا للمستقرض . وان عدم فيعدم له * رابعًا يلتزم بان يردّ الشى من ذلك النوع نفسه والجودة عينها . ولا يكفى بان يفى ثمنه . ما لم يرتضى الاخر بذلك طوعًا . بما ان القرضة يجب ان تُردّ من ذاك النوع نفسه والجودة عينها. التى بها اعطيت . يتضح من الكتاب الثالث عن الاشياء المدينة. لان القرضة ليست هي بيعًا ولا ابتياعًا .

* السوال الثالث فى اىّ نوع وجودة يجب ان يُردّ الشى المقروض .

* اجيب انه ما عدا بعض موافقات خصوصية عادلة . لا يمكن ان تُستوفى الدراهم من ذاك النوع الطبيعى ذاته . بل بتلك القيمة نفسها فقط . التى كانت فى محل القرضة . ولو ان ثمن الدراهم قد زاد باطنًا او نقص . اقله اذا فى محلّ القرضة لم يكن استعبان هذا التغيير ولا عُرف . هذا راى الجميع . كقول ديلوكو . لان فى الدراهم ذاتها تُعتبر القيمة الخارجة فقط . لا الذاتية الطبيعية . فمن الاستعمال يتضح . بان نوع الدراهم يوخذ بالخصوص من القيمة

القيمة لا من المادة . فاذاً متى رجّعتُ القيمة التي قبلتها في القرضة فتكون رجّعتُ بقدرما اخذتُ . اما في باقي الاشياء التي فيها تُعتبر وتُقصد ذاتية الشي نفسها . فيجب ان تُردّ بذاك النوع الطبيعي نفسه . مثلاً حنطةً بدل حنطةٍ . وبذاك المكيال نفسه . ولو ان ثمنها زادَ او نقصَ . متى لم يُعتبر هذا التغيير ولم يُقصد في وقت القرضة عينها . بما انهُ في هذه الاشياء تُعتبر الذاتية والجودة الباطنة فقط فمتى ترجّع ذاك المكيال من ذاك النوع الطبيعي والجودة الباطنة نفسها . فيكون قد ترجّع بقدرما اُخذ وبهذا تُحفظ المساواة . وبعكس ذلك عن الموهبة متى زادت قيمتها . لانهُ تُعتبر فيها كيفية القيمة لا ذاتيّة الجوهر *

* السؤال الرابع في هل تجوز المعاهدة على ردّ الشي المقروض بذاك الكيل والكميّة نفسها . او ترجيع الدراهم بذاك النوع الطبيعي ذاته *

* اجيب اولاً انهُ اذا كان من ثمّ ارتيابٌ في هل ان الشي المقروض في وقت الردّ يسوى اكثر ام اقل . فوقتئذٍ تجوز المعاهدة بان يُردّ الشي بمكيالٍ متساوٍ . وبتلك الجودة نفسها . وان يُقبل في الزمان المعيّن . ولو ان ثمنهُ باطناً زاد في الغاية . يتضح من الراس الاخير عن الرباء . لان حظ المتعاهدين يكون حينئذٍ متساوياً . وتُحفظ في ذلك المساواة . لان رجاء الاثنين في الربح يكون وقتئذٍ متساوياً . وخطر الضرر متساوياً ايضاً . ومن ثمّ فيجوز ايضاً استيفاءُ الدراهم بالنوع الطبيعي نفسه بقدر ما

ما اعطيت فقط . ان تغيرت القيمة ام لم تتغير. وذلك متى امكانية الامرين كانت متساوية *

* اجيب ثانيًا انه اذا كان محقق او ممكن. بان الشي في وقت الرد صار يسوى اكثر من الان . او ان قيمة الدراهم نفسها زادت. فلا يجوز حينئذٍ ان يصير الاستيفاء بكيل متساوٍ. او بمقدار عدد الدراهم بل بكيل يساوي ثمن الشي الحاضر المستقرض فقط. او بقيمة تساوي الدراهم ذاتها. كقول ليسيوس وديلوكو وصاله وغيرهم كثيرين . والّا لصار الاستيفاء اكثر مما يسوى الشي المستقرض . وهذا فهو رباء. لان الشي في وقت الوفاء يسوى اكثر مما في وقت القرضة . ومن ثمّ اذا كيل الحنطة كان يوازي حينئذٍ اربعة غروش فقط. فلا يجوز اذًا ان يصير الاستيفاء بالتمام ان كان يوازي في وقت الاستيفاء خمسة غروش . ما عدا اذا قصدتَ بان تحفظ رزقك . او دراهمك الى ذلك الوقت . فحينئذٍ تجوز المعاهدة بان تُردّ الدراهم بذاك النوع الطبيعي او مبتدلةً مع زودها. ولكن بعد اخراج التعب والخطر والمصروف. الذي كان عتيدًا ان يصير لكي يُحفظ الشي الى ذلك الحين . لان هذا وقتيذٍ يؤخذ نظرًا الى الربح المعطّل فقط *

* السوال الخامس في هل ان ابن العيلة ولو كان كبيرًا . ولكنه لم يزل تحت سلطة ابيه . اذا اخذ دراهم قرضةً بدون اذن ابيه . ايلتزم بان يردّها بعد موت ابيه *

* اجيب مع كثيرين . بل كقول ليسيوس انه لرايٍ عامٍ بان ابن

ابن العيلة لا يلتزم حتى ولا بالذمة بان يردّها بعد موت ابيه. ان كان قد اصرفها باللعب والشرب وباشياء اخر غير مفيدة. ولم يكن يُظنّ بانهُ مالكٌ حرّيتهُ. لان الناموس قد ازال كل الزام ولو كان طبيعيًا عن قرضة مثل هذه. وقد فعل ذلك بغضةً وقصاصًا لمنُ يقرض على هذا النوع. ولاجل خير الجمهور ودفع علل اضرار كثيرة. وضدّ قبايح غزيرة. وبما ان المشيخة او الملك لهُ سلطانُ التولى الكامل على ارزاق المرؤسين نظرًا الى الخير العام. والّا لما اخذت الشريعة غايتها. ولا حصل الاعتناءُ الكافى فى سلامة الوالدين وطمانينتهم. ودفع غير اضرار وقبايح الممكن صدورها من قرضات كذا. ومن ثمّ فابن العيلة لا يقدر ان يتنزّل عن هذا الانعام. او ان يسمح بهِ. لانهُ لم يُمنح لاجل فايدته بالخصوص. بل لنفع وفايدة والديه. ولتنصدّ عنهم الاضرار الجسيمة الممكن حدوثها. ولان الناموس العام لا يمكن تغييرهُ من عهود الخصوصيين ومن ثمّ فهذه القرضة لا يمكن ان تتثبّت بقَسَم. بما انها مضرةٌ لثالث ولخير الجمهور ايضًا. ومن يحلف فيمكنهُ ان يطلب حلّة القَسَم. ومتى حصلت فلا يلتزم بشىء. ونظير ذلك قل اذا دُفعت لابن العيلة بالدين بضاعةٌ او غير اشياء قد اقرضت لهُ بخلاف الشريعة. لكى بواسطتها يحصل على دراهم. يتضح من الكتاب الثالث من الناموس *

* السوال السادس فيما هو الرباءُ وعلى كم نوع *

* اجيب اولًا ان الرباءَ اذا اُخذ بالفساحة. فهو كل ربح جايز وغير جايز او انهُ ثمرٌ ناتجٌ عن شىء ما. واذا اُخذ بالحصر والتدقيق

كما يُفهم هنا . فهو ربحٌ زمنىٌّ صادرٌ وناتجٌ عن القرضة . او انهُ ربحٌ مقصودٌ وناتجٌ عن القرضة بدون واسطة. ولهذا قال القديس ايرونيموس على الفصل الثامن عشر من حزقيال ۞ انهُ لرباءٌ بالحقيقة. ان اخذتَ اكثر مما اعطيت ۞ والقديس اغستينوس قال على المزمور السادس والثلاثين ۞ انهُ لرباءٌ ان انتظرتَ بان تاخذ اكثر مما دفعت ۞ اما الربح فهو ما يكتسبهُ الواحد . الذى لم يكن لهُ قبلاً . ولا كان واجبًا لهُ شرعًا * فيُدعى اولاً ربحًا زمنيًا . اى انهُ يساوى قيمة دراهم او غيرها . ومن ثمَّ قال القديس توما فى الفصل الثانى من البحث الثامن والسبعين ۞ ان الربح حسب قول الفيلسوف . هو كل ما يُحصّل بدراهم . او يمكن ان يُقاس ثمنهُ بدراهم ۞ ومن ثمَّ فالقرضة لاجل اكتساب صداقة الغير ليست رباءً . اذ لا تُقاس بثمنٍ * ثانيًا يُقال لاجل القرضة . اما الصريحة والصورية ام المضمرة وبالقوة . ومن ثمَّ فالربح الناتج على غير نوعٍ يمكن ان يكون ظلمًا . لكنهُ ليس برباءٍ . كزيادة الثمن الواجب فى بيع الشى . وبالعكس فكل شىءٍ ذى ثمنٍ يُردّ زود عن الكميّة. اما انهُ يُوخذ . او يُقبل او يُستوفى كانهُ واجبٌ لاجل القرضة . ان كان قبل القرضة ام بعدها . فهو رباءٌ . لانهُ كقول القديس توما فى الفصل الثانى من البحث الثامن والسبعين ۞ ان القرضة تُعطى مجانًا . فان أُعطى شيًا ما طوعًا واختيارًا . فيجوز للمقرض بان يقبلهُ . لا كمستوفٍ . او كانهُ لاجل الزامٍ مضمرٍ او صريحٍ . بل كهديةٍ مجانيّةٍ . وذلك ليلا يستعبين بانهُ قد صار اقل حظًا لاجل اقراضه. لانهُ وقبل ان يقرض دراهمهُ

لقد

لقد كان يمكنه بان يقبل شيًا ما مجانًا ۞ ولكن بالاستعمال لا يجوز
ان يوخذ شيء من الفقراء . و بالنادر يجوز من غيرهم ايضًا . لانهم
نادرًا يهبون ذلك طوعًا واختيارًا. بل انهم غالبًا يعطون. اما لاجل
تعويق النوفاء . واما خوفًا بان لا يحصلون على القرضة مرةً اخرى *

* اجيب ثانيًا ان الرباءَ لعلى انواعٍ شتى. اعني حقيقيٌ. وعقليٌ.
و بيّنٌ . وخفيٌ . فالحقيقي هو الذي يصير في القرضة بعهدٍ صريحٍ
او مضمرٍ. متى المقرض ابان اما صريحًا. اما مضمرًا بانهُ يروم ويرغب
شيًا زود عن الكمّية . والعقلي فهو اذا الواحد اقرض بنيّة انهُ يربح
شيًا ما من القرضة بدون ان يبيّن هذه النيّة للمستقرض . ولو انهُ
ما استعملها خارجًا بل سرًا و بالقرضة فقط . ولهذا فالرباءُ يُدعى
على نوع اخر فكريًا . كما تُدعى بعض خطايا فكريةٌ . لانها تدعى
هكذا ما دامها لا تكمل بالفعل خارجًا . ولكن الرباءُ يُقال فكريًا
متى لا يفترض عهدًا بالكلية . ولو تمَّ ذلك خارجًا بدفع القرضة
وقبول الفايدة . فارادة قبول الربح من القرضة فقط . اذا لم تكمل
القرضة . فتدعى رباءً فكريًا صرفًا. ثمَّ ان الرباءَ البيّن فهو الناتج عن
قرضةٍ صريحةٍ مع عهدٍ صريحٍ للربح . اما الرباءُ الحقيقي او المضمر فهو
الذي يصدر عن قرضةٍ مضمرةٍ او بالقوة مستترةٍ ضمن عهدٍ اخر.
مثلاً ضمن البيع او الرهن الخ * الذي يكون قرضةً . او انهُ يتضمنها
بالقوة . فهذا يكون رباءً حقيقيًا . ولكنهُ مستترٌ على نوعٍ ما .
مثلًا اذا وضعتُ عند بطرس شيًا قايمًا بثقلٍ وعددٍ وكيلٍ . ومنحتهُ
سلطانًا لان يستعملهُ ويتصرّف بهِ . بشرط انهُ يوفي شيًا ما عدا

الاصل . وذلك عوض استعماله له . فيكون ذلك بالحقيقة قرضة . والفايدة الناتجة عنه رباء *

* السوال السابع فى اى ناموس يحرّم الرباء *

* اجيب ان كل رباء فهو محرّمٌ من جميع النواميس * اولاً من الناموس الالهى الوضعى من الفصل الثامن عشر من نبوة حزقيال النبى . حيث الرباء يضاف الى ذنوب جسيمة ۞ من يدنس امراة قريبه . ويحزن المسكين والبايس . ويأخذ خطفاً . ولا يردّ الرهن . ويرفع ناظرتيه الى الاوثان . ويقرض بالرباء . ويأخذ ازود . فهل يحيى . فلا يحيى . ولانه اصتنع كل هذه الرجسات فموتًا يموت ۞ وفى المزمور الرابع عشر قيل ۞ يارب من يسكن فى مسكنك . الذى لا يعطى فضته بالرباء ۞ فهذه الشهادة قد فسّرها المجمع النيقاوى عن الوصيّة . وفى الفصل السادس من لوقا قيل ۞ اقرضوا ولا ترجوا شيًا ۞ لانه كما يقول القديس توما . ان الاعطاء بالقرضة . فاحيانًا يمكن ان يكون مشورةً . اما عدم طلب الربح من القرضة . فهو دايمًا وصيةٌ . كما قيل فى المزمور الخامس والسبعين . انذروا واوفوا الرب الهكم . فالفعل الاول يتضمن مشورةً . والثانى وصيّةً . ولهذا قيل فى المجمع اللاترانى الثانى ۞ ان الرباء هو محرّمٌ من الشرايع الالهية فى العهد القديم والجديد ۞ ومثل ذلك قيل فى المجمع اللاترانى الثالث . اما مجمع فيانا فقد حدد هكذا ۞ ان احدًا سقط فى هذا الغلط . وتجاسر مثبّتًا بوقاحة . ان استعمال الرباء ليس هو خطيةً . فنامر بان يقاصر كالراتيكى ۞ وزد على هذه راى جمهور

الاباء

الاباء القديسين جميعاً. الذين منهم باسيليوس الكبير في تفسيره المزمور الرابع عشر. والقديس غريغوريوس نيصص في موعظته الرابعة. والقديس امبروسيوس في الفصل الرابع عشر من تفسيره سفر طوبيا. والقديس يوحنا فم الذهب في موعظته الخامسة على مقالة متى الانجيلي. والقديس ايرونيموس في تفسيره الفصل الثامن عشر من نبوة حزقيال. والقديس اغستينوس في المقالة الثالثة من تفسيره المزمور الرابع والثلاثين. والقديس لاونديوس في موعظته السادسة عن صيام الشهر العاشر * ثانياً من الناموس الالهي الطبيعي كقول جمهور المعلمين. لان العقل النطقي يعلن انهُ غير جايز وضد العدل البدلي. بانهُ في العهد حيث يجب حفظ المساواه. يُستوفى او يُوخذ شيٌ بواسطة العهد اكثر وازود مما كان يسوي الشي الذي قد أُعطي. بما انهُ بهذا نفسه يقوم عدم المساواة ايضاً. والحال انهُ اذا أُخذ شيٌ عدا الكمية. اوعدا الشي الذي كان اُقرض نظراً الى القرضة ذاتها. فهو عين الاخذ اكثر وازود مما كان يسوي الشي المُعطى. كما هو واضحٌ بذاته. لانهُ متى ترجّعت الكميّة فتكون القيمة متساويةً مع الشي المقروض نفسه. ومن ثمَّ فالوثنيون انفسهم قد عرفوا بواسطة النور الطبيعي فقط شر الرباء وقماحتهُ الفظيعة فافلاطون في كتابه الاول عن الشرايع. واريستوتاليس في كتابه الاول عن الولايات. وكاتوس. وتوليوس. وسينكا. وبلوترخوس. وكثيرون غيرهم. وزد على ذلك ان القديس توما مع جمهور المعلمين ياكدون بان كل وصايا الشريعة الانجيلية. عدا التي تخص الاسرار والايمان

والايمان . فهي من الناموس الطبيعي ذاته * ثالثًا من الناموس القانوني كما يتضح من كل المقالة عن الرباء . ومن القصاصات المرتبة ضدّ المرابيين . ومن ثمّ فيجب اغتصاب المرابيين بالرجوع عن كل العهود الربائية قبل ان توفى . لانها ظالمةٌ . وعلى ردّ الفوايد . واصلاح كل ضرر ناتج . وربح معطّل من قبل الرباء المستوفى *

* اعتراض اولٌ ان الله قد سمح لليهود بان ياخذوا الرباء من الغرباء كما قيل في الفصل الثالث عشر من تثنية الاشتراع لاتقرض بالرباء لاخيك بل للغريب * ...

* اجيب ان الله لم يسمح بالرباء على نوع الحصر والتدقيق . اى بالربح الناتج من القرضة . ولكن بالاحرى بما انهُ هو ربُّ جميع الارزاق . قد سمح لليهود نظرًا الى القرضة . باخذ ما زاد على الكمّية . كما اعطاهم نظرًا الى انية المصريين . ولهذا السبب فاليهود كانوا ياخذون الزيادة لا نظرًا الى القرضة . بل نظرًا الى الموهبة الالهية * ولكن كثيرون يحصرون هذا السماح نحو اوليك الغرباء . الذين كانوا يحاربون مع اليهود حربًا عادلةً . كقول القديس امبروسيوس على سفر طوبيا ۞ مَن كان حينيذٍ غريبًا الا العماليقي . او العمورى او العدو حيث قال خذ الرباء . فمَن يُستحل السلاح ضدهُ شرعًا . فلهُ يُعطى بالرباء شرعًا . خذ الرباء ممَن قتلهُ ليس بذنب ۞ ثمّ اردف قايلًا ۞ فبلاريب انهُ ملعونٌ مَن يعطى بالرباء ۞ وقولي بالاحرى . لان القديس توما يقول بان هذا لم يكن مسموحًا بهِ لهم كانهُ جايزٌ . بل كانهُ محتملٌ فقط لتجنب اعظم شرٍّ . اى ليلا ياخذون الرباء

من

من اليهود عابدىّ الله . وذلك لاجل بخلهم المعتادون عليه . ولا يضادّ ذلك ما قيل فى تثنية الاشتراع ۞ فتديّن امما كثيرة . وانت لا تتدين من احد ۞ لان الدين هنا يفسّر قرضة . ويُوخذ عوض القرضة . حيث يعدهم بفيض الخيرات *

* اعتراضٌ ثانٍ ان جبل الرحمة الذى هو مجموع دراهم ومرتب من السلطان المشتهر لنستقرض منهُ الفقراء . وقد تثبتت هذه المواضع من المجمع اللاتراني الخامس . ومع هذا فيُوخذ شئٌ ما فوق الكمّية *

* اجيب ان تلك الزيادة لا تُوخذ نظرًا الى القرضة . بل نظرًا الى الضرر الناتج . اولاجل المصاريف والخسارة فقط . كما يوضح ذلك جليًا المجمع اللاتراني الخامس نفسهُ . لانهُ لاجل حفظ هذه الجبال وتدبيرها . فيوضعون مدبرون لها كتبةٌ وخدمٌ . الذين يجب ان يُعطوا اجرةً ما . التى اذا اُخذت من الكمّية نفسها . التى تُردّ . فحينيذٍ تلك الجبال تفرغ فى مدةٍ زهيدةٍ . ويحصل الضرر من القرضة . فلكى يكون حفظ هذه الجبال ناجيًا من الضرر . وتدبيرها مرتبًا بنظامٍ لفايدة المستقرضين . ليمكنهم ان يجدوا الدراهم مهياة دايما بدون انهم يضطرون بان يذهبوا الى المرابيين مع ضررٍ اعظم يلحقهم . فحسنٌ هو ان يدفعوا شيًا ما عوض ذلك . لان مَن يحسّ بالفايدة يجب عليهِ ان يحسّ بالثقل ايضًا كقول الناموس *

* اعتراضٌ ثالثٌ ان المقرض يعدم ذاتهُ سلطان استعمال الشى المقروض والتمتع بهِ الذى لولا ذلك لما عدمها . فاذًا الخ *

اجيب

* اجيب انهُ ليس لهذا السبب يجوز اخذ شيٍّ ما فوق الكميّة لاجل هذا الاعدام. لانهُ كما ان ذاك السلطان ليس لهُ ثمنٌ متميزٌ عن ثمن الشي نفسه. هكذا عدميتهُ من ثَمَّ ليس لها ثمنٌ متميزٌ عن ثمن عدمية الشي نفسه. فعدمية الشي ذاتها تُعوَّض بالكفاية بردّ الشي نفسه وفقدان خطره ما دامهُ لم يُردّ من المستقرض. لان من عدمية الشي لا يتعطّل ربحٌ ولا يحصل ضررٌ البتة. ولا تقل انهُ يجوز استيفاء شيء ما بدل استعمال الشي المقروض. لانهُ ظلمٌ بالحقيقة هو ان يبيع لاخر استعمال شيء ليس هو لهُ بل لذاك الاخر. لانهُ بالقرضة ينتقل تملّك الشي المقروض الى المستقرض ولذلك فاستعمال الشي يخصّهُ. لاسيّما لان استعمال الاشياء التي تُقرض لا يجب ان يُعتبر منفصلاً عنها. بما انهُ هو التصرّف بها او بيعها نفسهُ. ولهذا لا يوجد شيٌ البتة يمكن اخذهُ ربحًا من القرضة عوض ذلك. ولعمري ان الربح من القرضة هو على كل حال ظلمٌ. بما انهُ عادمٌ كل صفة عادلة *

* اعتراضٌ رابعٌ أن الناموس المدني يثبّت الرباء في الكتاب والقرمية عن الرباء *

* اجيب اولاً مع القديس توما ان الرباء لا يُثبّت بل يُهمَل او انهُ لا يُقاصر لدفع شرٍّ اعظم. كما يُهمَلن الزانيات * ثانيًا الناموس المدني يمكن ان يُفهم عن الرباء بالفساحة اي عن الدراهم. التي تُوخذ عدا الكميّة لاجل فايدةٍ ما. اما لاجل الربح المعطّل. اما لاجل الضرر الناتج * ثالثًا اذا وجدت بعض شرايعُ لا يمكن ان تفسر

تُفسر هكذا . ولا تفترض صفةً عادلةً فيجب ان تُصلح بالناموس القانوني . ولانها بذاتها هي مضرةٌ ولهذا فتكون باطلةً *

* اعتراضٌ خامسٌ يتضح من القديس توما انهُ يمكن ان يُوخذ شيٌ لاجل استعمال الدراهم *

* اجيب ان القديس يتكلم عن استعمال الدراهم المُكراه لا المقروضة . لانهُ قال استعمال الدراهم الخصوصي هو وضعها في التبادل ومن ثمَّ فبيع استعمالها لا يجوز ابدًا . ولكن يمكن ان يوجد استعمالٌ ثانٍ للدراهم الفضية . مثلاً كمَن يعطي دراهم معينةً لاجل معاشه . او لكي يضعها في جبل الرحمة ليستفد منها . فاستعمال الدرهم كذا يجوز للانسان ان يبيعهُ . لانهُ اذا باع فلا يقرض . بل يكري . ولهذا لا يزل عندهُ تملك الدراهم وخطرها *

* اعتراضٌ سادسٌ ان فعل القرضة هو فعل الرحمة *

* اجيب انهُ ليس بجايزٍ لاجل فعل الرحمة استيفاءُ شيءٍ ما . بل ان القرضة بما انها رحمةٌ فيجب ان تكون مجانيةً جوهريًا . لان الرحمة هي خيرٌ يُعطى مجانًا ولهذا فهو مجانيٌ جوهريًا . لانهُ كقول توليوس ۞ نكون خيرين وفاعلي الخير لا لكي نستوفي الخير ولا لنقرض بالعوض ۞ ولهذا فان القرضة هي عهدٌ مجانيٌ جوهريًا ومرتبةٌ لفايدة المستقرض فقط *

* اعلم ان ما قيل من هذا المولف في هذا السوال السابع وما يتبعهُ فقد اثبتهُ وايدهُ البابا باناديكتوس الرابع عشر في رسالتهِ الى كل اساقفة ايطاليا المدونة في اول تشرين الثاني سنة ١٧٤٥ التي بدءُها

بدؤها. غماقليل. ولكن التى تخص هذا الموضع فقد فسرها جليًا وابانها صريحًا فى كتبه الفريدة المفيدة لكل الكنيسة. المدعوة مجمع الابرشية. حيث ان ما يخص الربا. وما يخص العهود فيمكن ان يُجدّ من الاساقفة فى مجامعهم. وشرح بالتفصيل اشياء كثيرةً عن الرباء والقرضة التى بما انها مفيدةٌ جدًا فنورد جميعها *

* ثانيًا ان كل فايدة من القرضة بالخصوص لاجل القرضة كقول اللاهوتيين. عدا تعطيل الربح. والضرر الناتج. او صفة اخرى خارجة بعيدة. فهو رباء ودايمًا غير جايز ومحرمٌ من كل ناموس الهى وكنايسىّ. فهذا هو تعليم الكنيسة الكتوليكية وساير المجامع والاباء والمعلمين اللاهوتين. ويضادّ هذا الروم المعاندين الذين كقول كويدونوس الكرمليتانى فى كتاب الارتقات. يسلمون بكل ربح من القرضة. وكلوينوس على نوع ما يوافق الروم. الذى يقول انه يجوز اخذ ربح ما معتدل من القرضة. لا من الفقير. بل من الغنى بالخصوص لاجل القرضة. فغلط كلوينوس قد اذاعه بكل اجتهاد كرلوس فى كتابه عن الرباء حيث يثبّت بجسارة بان الرباء ليس هو محرمًا الّا لانهُ ضد المحبة. ثمّ انهُ يميز ثلث درجات من الانام فالاولى تتضمن الفقراء العايشين من التسوّل فهولاء لايُعانوا بالقرضة. بل بالحسنة. واخرين محتاجين الذين يحتاجون الى زمان ما ولو كانوا مبسوطين وفيما بعد يردّون القرضة. ولهولاء ايضًا يجب ان تُعطى القرضة مجانًا * وثالث درجة تتضمن الاغنياء والتجار الذين لا يحتاجون شيًا. بل انهم يجتهدون على ان يزيدوا مالهم

بالمتاجرة

بالمتاجرة فمن هولاء يجب ان يوخذ ربا معتدل نظرًا الى القرضة حقًا وشرعًا. فهذا قول مولينوس. وهذا الراى المفسود. فقد حاماه على غير نوع كلاوديوس سلماسيوس في كتابين الفهما. فالواحد فيما يخص الرباء. والاخر عن الدين. وفي الاثنين رفع عن الرباء كل شبهة. اذ قال بانه لا يتلم الا المحبة فقط. بما انه اجرة دراهم مدفوعة بالكرى. ثم ان كثيرين من الاراطقة قد اجتهدوا في ان يصلحوا راى كلوينوس وسلماسيوس. الذين منهم بطرس انجيبوس. وجارادوس نوود. وكرونوفيوس. وبوماروس وغيرهم كثيرين. ولكن جميعهم قد رذلوا السبب. الذى اوجبه سلماسيوس لاجل الرباء. لانهم قالوا بان الدراهم المقروضة تنقل التملك الى المستقرض. وان القرضة لا يمكن ان تدعى كرى ابدًا. كما يشهد كوتيفريدوس في حواشيه على بوفاندورف *

* ثالثًا ان بعضًا من الكتوليكيين لم يجزعوا من اتباع راى كلوينوس ومولينوس. لانهم عيّنوا نوعين من القرضة. فبالواحد تعطى الدراهم. او الشي لاجل استعماله. كما يحدث غالبًا للفقراء الذين ياخذون بالقرضة ليقوموا باودهم واحتياجاتهم. او ليفوا ديونهم. او ليزوجوا بناتهم الخ* والنوع الاخر فهو الذى تعطى به الدراهم قرضةً للتجار. الذين ياخذونها ليتاجروا بها. ويحصّلوا بواسطتها ربحًا عظيمًا * فمن ثم يقولون ان كل ما يدفع عدا الكمّية في اول نوع فهو رباء. اما الربح الناتج من القرضة على ثاني نوع

 فيعذرونه

فيعذرونهُ من الرباء بالكلية. بشرط انه يكون باعتدال. مع حفظ العادة المعيّنة من شرايع البلاد *

* رابعًا ان هذا التمييز المحدث فقد اخترعتهُ الاراطقة. وبهِ خالفوا اباء الكنيسة باسرهم. الذين بفمٍ واحدٍ قد حتموا بالعموم والاطلاق ان كلما يُستوفى من القرضة عدا الكميّة فهو رباء. فترتوليانوس في كتابهِ الرابع ضدّ مركيونوس اورد شهادة حزقيال قايلاً ۞ وفضتهُ لا يعطى بالرباء. وما قد زاد فلا ياخذهُ. فزيادة القرضة اذًا هي رباءٌ ۞ والقديس باسيليوس في تفسيرهِ المزمور الرابع عشر اورد هذه الشهادة نفسها قايلًا ۞ ان حزقيال قد احصى فيما بين الشرور القبيحة الفايدة. وكل ما يوخذ عدا الكمّية ۞ والقديس امبروسيوس في تفسيرهِ كتاب طوبيا قال ۞ الطعام من ثمّ فهو رباءٌ ايضًا. والثوب هو رباءٌ. وكل ما يزيد على الكمّية فهو رباءٌ ۞ والقديس ايرونيموس على شهادة حزقيال هذه نفسها قال ۞ انهُ من عادة البعض بان ياخذوا هدايا مختلفةً لاجل الدراهم المقروضة. بدون انهم يزكنون ان كل شيء ياخذونهُ ازود من الذي اعطوهُ. فيُدعى رباءً وفايدةً ۞ والقديس اغسطينوس في تفسيرهِ المزمور السادس والثلاثين قال ۞ ان اقرضت لانسانٍ. اي ان دفعت لهُ دراهم بالقرضة. وانتظرت بان تاخذ منهُ اكثر مما اعطيتهُ. لا الدراهم فقط. بل شيًا اخر ازود مما دفعت لهُ. ان كان ذلك حنطةً. ام زيتًا. ام خمرًا. ام غيرهُ. فان انتظرت بان تاخذ

اكثر

اكثر مما اعطيت . فمرابيًا تُدعى ✿ ومجمع اغاثنسيس المُورَد من بوركوردوس . ويذكرهُ ايضًا كراسيانوس . قد حتم بان كل ما يُوخذ اكثر مما يُعطى فهو رباءٌ . كمَن يعطى عشرين دينارًا . ويطلب الزيادة عليها . فيكون ذلك رباءً . ومن ثمَّ فكراسيانوس يستنتج من ذلك قايلًا ✿ فهوذا يتضح جليًا ان كلما يُستوفى زود عن الكمّية فهو رباءٌ ✿ ويوافق راى الاباء الاقدمين جمهور المعلمين اللاهوتيين . وبالخصوص مقدامهم القديس توما . حيث صرّح في الفصل الثاني من البحث الثامن والسبعين قايلًا ✿ فبالحصر والتدقيق ان كل ربح ناتج عن القرضة فهو محرَّمٌ من الناموس الطبيعي والالهي . حتى وكل موهبة واكرام ولو كان باللفظ فقط . الذى هو شئٌ زهيدٌ ✿ وجميعهم علّموا صريحًا بانهُ لا يجب ان يُوخذ من المستقرض شئٌ مثقلٌ لاجل القرضة وحدها *

* خامسًا ثمَّ انهُ لا يعضد ولا يسعف تباع كلوينوس ومولينوس . لاشهادات الكتاب المقدس الناهية بان لا يُظلم الفقير بالرباء كما قيل في سفر الخروج واللاويين . ولا رايات الاباء الذين يذمّون الرباء الغير المعتدل . ولا قوانين المجامع مثل مجمع الرسل والنيقاوى واريلاتانسى الاول . الحاتمين على الاكليريكى المرابي بقصاصات شديدة . وذلك لان شهادات العهد القديم في تلك المواضع نفسها حيث تُورد فتوضح بينًا . كالفصل الخامس والعشرين من تثنية الاشتراع . والفصل الثامن عشر من نبوة حزقيال . والمزمور الرابع عشر . فانها تنهى وتحرّم كل رباء بالاطلاق بدون تميز احد بالكلية . اما

مايذكر

ما يُذكر عن الفقراء فى غير اماكن. فان ذلك يُورد اما لاجل المثل فقط. كما يحدث غالبًا لانهم يحتاجون اسعاف الغير. واحيانًا يلتزمون لاجل الضرورة بان يستقرضوا تحت الزام وفاء الفوايد الغير المعتدلة. كما ابان ذلك هوكوس كروسيوس فى تفسيره لهذا الفصل نفسه من سفر الخروج. او لان الرباء الذى يُوخذ من الفقراء. فما عدا رداوة شرّه الخصوصى. فيشير الى قساوة فظيعة زايدة. وعدم انسانية قبيحة فى الغاية تستحق المذمة والاحتقار. كما يشرح ذلك جليًا جيباليانوس فى الفصل الثانى من كتابه الاول عن الرباء* سادسًا وفى العهد الجديد ماصرّح به سيدنا يسوع المسيح لهُ المجد قايلًا ۞ اقرضوا ولا ترجوا شيًا ۞ لوقا ٦ * فانهُ يعنى وصيّةً. ويايد الشريعة الطبيعية. ثمّ ان هذا التعليم اى انهُ لايجب ان يُوخذ من احد شئ عوض القرضة لامن فقير ولا من غنىّ بالكلية. ليس هو تعليم القديس توما فى الفصل الاول من البحث الثامن والسبعين. بل انهُ راىُ المجامع المقدسة. والاباء القديسين ايضًا. والاحبار الرومانيين. وبالخصوص اربانوس الثالث فى الراس عن الربا. الذى بعدما اورد الشهادات المذكورة المحرّمة كل رباء ولو كان زهيدًا. فسرّ قول سيدنا يسوع المسيح. ثمّ اردف قايلًا ۞ انهُ بهذه يحرّم كل رباء. وفايدة ايضًا ۞ فالقول اذًا ان الاحبار الرومانيين والاباء القديسين مع المجامع المقدسة لم يزكنوا فحوى هذه الشهادات ومعناها. فهو جسارةٌ قبيحةٌ، وتجديفٌ فظيعٌ. بل انهُ قولٌ اراتيكيٌّ. اليس ان الكنيسة مفوضةٌ سلطانًا مطلقًا معصومًا من الغلط.

ليس

ليس في تحديد المقولات التي تخص الايمان والاداب الحميدة فقط.
الذي لاينكره احد من الكثوليكيين. بل وفي اصطفاء البراهين
التي توردها احيانًا لتوطيد تحديداتها. فالبعض من الكثوليكيين
يرتابون بذلك. ولكنه من المحقق الذي لايشوبه ريب انه لايمكن
ان تغلط في تفسير الكتب المقدسة وشرح معانيها اليقينية
وايضاحها للمومنين * سابعًا وليس بخلاف ذلك ما نورده من
شهادات الاباء القديسين. الذين ولو انهم وبخوا توبيخًا شديدًا
بفصاحة عباراتهم ونظام براهينهم الربا الغير المعتدل الماخوذ
من الفقراء كانه اعظم الشرور واشنعها. الذي يجذب اليه الناس
بخلهم القبيح الرجس العديم الشبع. ولكنهم لم يايدوا بذلك الربا
المعتدل الماخوذ من الاغنياء. بل انهم في مواضع اخر كثيرة قد
ذموه ذمًّا شديدًا ورذلوه رذلًا صريحًا. كما يبان جليًا من متن اقوالهم
الشريفة. فالقديس امبروسيوس في تفسيره سفر طوبيا يتكلم عن
الذين يقرضون دراهم لا للفقراء. بل للتجار الذين يكتسبون
بواسطتها ربحًا عظيمًا فيوبخهم هكذا ۞ لاشي اقبح من المرابيين الذين
يظنون ان ضرر الغير هو ربحهم. ويعدون لمصروفهم كلما يمتلك من
الاخرين. يتخذون لذواتهم وارثين جددًا حدثين. يختبرون الاغنياء
ويصيرونهم شركاء لهم. ويزيون ذواتهم بصداقة ابوية. ثم جدية
مريدين ان يعرفوا احتياجاتهم البيعية وان لم يستطيعوا ان يقتنصوا
احدًا بوهق الضرورة فينصبون اشراكًا قايلين انه لحقل شريف وبيت
رحب يوجدان للبيع منه تجمعون كثرة الاثمار وتزيدون مدا خيلكم
السنوية

السنوية وينصحونهم لكى يشتروهم بالشركة. ونظير ذلك يعملون اثوابًا ثمينةً واطواقًا شريفةً واعطين لمن يقول ان ليس معهُ دراهم. ومقدمين مالهم قايلين. استعملهُ كانهُ مالك. ومن اثمار الحقل المبتاع تزيد الثمن وحينيذٍ توفى الدين۞ وفى الفصل الرابع قال۞ اتظنّ انك جيدًا تعمل اذ تقبل من التاجر كهديةٍ. لانهُ يصنع غشًا فى ثمن البضاعة لكى يفيك الرباء. فانت هو صانع ذاك الغش وانت الشريك نفسهُ. فكل مخاتلةٍ يفعلها ذاك فهي نفعٌ لك. فالطعام هو رباءٌ وكل مازاد على الكمّية فهو رباءٌ. واىّ اسم اردتَ وضعهُ لذلك فهو رباءٌ۞ وكذلك القديس ايرونيموس فى تفسيرهِ الفصل الثامن عشر من نبوة حزقيال فكانهُ يجادل مجادلينا. راذلًا الرباء الناتج ايضًا عن الشى الذى بواسطتهِ يحصل المستقرض على اثمار غزيرةٍ قايلًا۞ فمن عادتك ان توضح بقولك مبرهنًا. اننى قد اعطيتُ مدًا واحدًا. فاذ زرعُ صنعُ عشرة امدادٍ. افليس هو من العدل اذًا بان اخذ نصف مدّ ازود عمّا كان لى. لان ذاك قد حصل بواسطة كَرمى ومالى على تسعة امدادٍ ونصف. فلا تضلّوا يقول الرسول. لا يُستهزا بالله. فليجبنا باختصار المرابي الرحوم. هل انهُ اعطى لمن كان لهُ. او لمن لم يكن لهُ. فلماذا اذًا يستوفى كمن كان لهُ. الخ ۞ ثامنًا مايخصّ القوانين فان كان البرهان الصادر عنها هو ذو قوةٍ وفاعليةٍ ما. فيثبت ايضًا بان الزناء والفسق هو جايزٌ للعلمانيين. لان اكثر القوانين تتجه الى الاكليريكيين الزناه والفسقة. بدون ذكر العلمانيين بالكلية. ولعمرى ان هذا التبرهن هو حماقةٌ وسفاهةٌ. وليس هو

متجددٌ

متجدد فى الكنيسة بان تقاصر بصرامة عظيمة نقايص الاكليريكيين
المرذولة ايضًا فى العلمانيين . كما ينبّه بالصواب والمطابقة مجمع
كرتاجنه الاول فى القانون الثالث عشر . ان ما يُرذل فى العلمانى
فباولى حجة يجب ان يُرذل فى الاكليريكى . ولكن توجد قوانين
غير محصاة توبخ الاكليريكيين والعلمانيين المرابيين معًا . فلكى
نترك قوانين كثيرة فنورد قانون مجمع اليباريتانوس القديم المورد
من اردوينوس . فهذا المجمع المقدس قد حتم هكذا ۞ ان استبان
بان احد الاكليريكيين يدين بالرباء . فنامر بانه يُقطع ويمتنع .
وان تاكد بان علمانيًا يقبل الرباء . ثمّ وعد بندامة بانه سيرتجع
ولايستوفى ايضًا . فنامر بان يقدم توبة . وان استمرّ فى القباحة
فليُطرد من الكنيسة ۞ ثمّ القديس لاون الكبير فى رسالته الى كل
اساقفة ايطاليا الموردة فى القانون السابع قال موبخًا خطية الربا ۞
فنحن نحزن ليس على اوليك المرتبين فى وظيفة كنايسية فقط .
بل وعلى العلمانيين ايضًا الذين يرغبون بان يدعوا مسيحيين ۞ تاسعًا
فبعدل واجب اذًا ان المعلمين الذين يسلّمون بربح معتدل من
القرضة الواجب ان يوخذ من الغنى والتاجر . فقد قاوموهم كانهم
يضادّون تعليم الكنيسة الكتوليكية وبقياسات بيّنة وبراهين متينة
ناقضوا اقوالهم جملة معلمين بارعين . وهم نافاروس وجيبالينوس .
ولوتاردوس . والكردينال ديلوكو . ويعقوب كايته . ولويس
بولتالوس . وناتاليس اسكندر . وبونتاس . وتورنالى واخرون غيرهم
كثيرون فى كتبهم التى الفوها ضد الرباء والمرابيين * عاشرًا . وبما

ان اصحاب هذا الراى الاجنبىّ لم يرتدعوا بشهادات هالقدر معلمين ولكنهم ارادوا ان يايدوهُ ايضًا ببعض قياسات وبراهين . ولكن اذ ارتقينا على كرسى مار بطرس.فليلا نقاوة التعليم الكتوليكى المامونون عليهِ من سيدنا يسوع المسيح . تتدنس بقباحة هذا الضلال الفظيع. فارسلنا منشورًا الى ساير اساقفة ايطاليا . فى اول يوم من تشرين الثانى ١٧٣٥ وفيما بين جملة اشياء اوضحنا * اولاً ان كل فايدةٍ من القرضة . لسبب القرضة . فهي رباءٌ وغير جايزةٍ البتة* ثانيًا انهُ لايوجد عذرٌ البتة الذى يمكن ان يزيل قباحة الرباء.لالان هذا الربح ليس هو زايدًا.ولا ثقيلاً.بل معتدلاً . لا عظيمًا.بل زهيدًا. اولان من يوخذ منهُ هذا الربح لاجل القرضة فقط.ليس هو فقيرًا بل غنيًا . ولا الكمّية التى اقرضت لهُ تركها بطالةً . بل انهُ استعملها لفايدةٍ عظيمة.اى انهُ وسّع ارزاقهُ بها مشتريًا حقولاً جديدةً.اولربح التجارة * ثالثًا ولو انهُ يمكن ان يتفق مع عهد القرضة شرطٌ اخر . كما يزعمون يلاصق القرضة الخارجة نفسها.ومنهُ تصدر علةٌ موجبةٌ. بان يوخذ شىٌ ما واجبٌ من القرضه عدا الكمّية . فنقول انهُ باطلٌ وجسارةٌ محضةٌ القول.بان هذه الصفات دايمًا توجد. وفى كل مكانٍ هى حاضرةٌ هكذا حتى انهُ بسببها.كل مرة تُقرض لاحد دراهم او حنطةٌ او غيراشياء ايضًا من هذا النوع .فدايمًا يجوز اخذ زيادةٍ معتدلةٍ عدا الكمّية التامة الكاملة . ثمَّ انناعيّنا غيراشياء وامرنا بانهُ يجب حفظها فى العهود * التى يمكن ان تضاف لاجل الفايدة الى مجامع

الا

الاسقفيات * ليلا يتدنسوا بشر الربا . كما يرى جليا في مناشيرنا المذكورة المطبوعة . التي وضعها حديثا في كتابه الذي الفه الاب دانيال اللاهوتي كونشينا من رهبان ماري عبد الاحد * حادي عشر. ومن ثم لان بعض اساقفة. الذين منهم الكردينال داكاموس. اسقف كراسيانوبولي . والكردينال دابيسي الذي كان وقتيذ اسقف تولانسيوس. ويعقوب بوسوات اسقف مالدين. وبراغادينوس اسقف فارونه قد حرموا باوامرهم ومناشيرهم الرعاية هذا الراي المضل. اذ اتضح لديهم بانه قد رفض ورذل من المجامع المقدسة . وحرم في مناشير الاحبار الرومانيين . فباولى حجة اذا يجب ان يتحسن عند الاساقفة.اذ قد شاهدوا عيانا بان هذا الراي قد رذل ثانيا باسمه صريحا من الكرسي الرسول . بان يزيلوه من ابرشياتهم . وان الزم الامر فليرذلوه باوامر جديدة . ويقاصروا بقصاصات شديدة من يثبته بجسارة. او انه ياكده بالاستعمال * ثاني عشر انه بعدما باد ضلال الاراطقة . الذي بخاتلة قلايل قد ابتدا بان يتظاهر فيما بين الكتوليكيين. ولكنه لم يكن ممكنا بان يختفي هذا التعلم المضل. المنغمسين به اليهود القاطنين فيما بين المسيحيين . وذلك لاجل شهادة سفر تثنية الاشتراع ۞ لا تدين فضتك بالربا لاخيك. ولا حنطة ولا شيا اخر . بل للغريب ۞ فينتجون من ذلك انه ليجوز لهم ان يدينوا المسيحيين . فبسهولة يمكننا ان نبين ضلالهم ومخاتلتهم الممقوتة. اما بايراد ما قاله القديس امبروسيوس على كتاب طوبيا۞

 بانه

بانهُ كان مسموحًا لليهود بان ياخذوا رباءً من العموري والعماليقيّ وغير قبايل قريبة. الذين نزع الله منهم الملك على كل الاشياء التي كانوا يملكونها ومنحها لليهود . او القول مع القديس توما بانهُ لم يكن مسموحًا لليهود باخذ الرباء من الغرباء. بل انهُ كان محتملاً كانهُ اقل شرًا بذاك النوع نفسهِ. الذي بهِ لقساوة قلوبهم قد احتمل فيهم طلاق النساء. وقد ارتاءَ هذا نفسهُ قبل القديس توما المعلم اسكندر هاليس حيث قال۞لم يكن جايزًا لليهود البتة مراباة الغرباء بل سُمح لهم. كعطيان كتاب الطلاق لاجل قساوة قلوبهم . فكانوا يخطيون خطاءً مميتًا بمراباتهم مع الغريب . ولكن كان يُسمح لهم ذلك لاجل سببين* اولاً ليلّا يفعلون اقبح من ذلك. اي بمراباتهم مع اخوتهم *ثانيًا لانهم كانوا قساة وبالكاد كانوا ينجذبون نحو الكمال۞ ولكن بما ان الامر هو مع اليهود الذين يهزاون بشهادات الاباء القديسين مع رايات اللاهوتيين. ولم يبقى نوعٌ لدفع هذا الراي الوخيم المتمكن في جباههم الصوّانية. ومن ثمَّ فليلّا يوّل ذلك الى ضرر وظلم الفقراء المسيحيين فيجب ان نصدّهُ بالقوة. وبما انهُ لا يمكن ان يتم ذلك الّا بواسطة مناشير الاساقفة . واوامر الملوك المسيحيين . التي بها يمنعون اليهود القاطنين في بلادهم بالّا ياخذون شيًا من المسيحيين لاجل القرضة . وانهم يعيّنون كمّية الربح . وعدا ذلك لا يمكنهم ان ياخذوا او يقبلوا شيًا البتة في باقي العهود الاخر. التي يعقدونها مع المسيحيين بدون قصاص صارم * ثالث عشر. ثمَّ انهُ قد تجدد في مجمع

البيانسي

البيانسى سنة الف ومايتين واربعة وخمسين* كما هو معيّنٌ في كتب لوقا ديكاريوس هكذا ۞ نحتم ونامر بانّه في تلك الاشياء . التى في المستقبل يمكن ان يستقترضها المسيحيون من اليهود . فليحلفوا حلفانًا بسيطًا في هل انهُ يوجد بها شيٌ من الرباء. وبعد الحلفان فليُحلّلوا من الذى قالوا عنهُ انه رباءٌ ۞

* السوال الثامن في ما هى المقولات المحرّمة عن الرباء المخفى *

* اجيب اولًا ان اسكندر السابع قد حرم هذه المقولة ۞ انهُ يجوز للمقرض بان ياخذ شيًا عدا الكميّة اذا الزم ذاتهُ بالّا يسترجع الكمّية الى زمانٍ معيّنٍ ۞ فهذا بطلانٌ .لان الالزام بالّا تُرجّع الكمّية قبل زمانٍ معيّنٍ ولو كان بعيدًا . فهو شيٌ باطنٌ للقرضة المذكورة بل انهُ شيٌ جوهريٌ للقرضة بالعموم. بالّا يُسترجع الشى المستقرض الا بعد زمانٍ معيّنٍ. ولكنهُ مختلفٌ لاجل اختلاف الوفاء او طلب القرضة.بما ان هذا هو ضروريٌ لغاية القرضة . التى هى فعلُ اسعافٍ مفيدٍ للقريب مجانًا . والّا لكانت القرضة باطلةً وليست فعلُ خيرٍ. ثمّ ان الالزام بالّا تُسترجع الكمّية قبل الزمان المعيّن فهو شيٌ باطنٌ للقرضه بالفردية . وان كان الحدّ الى زمانٍ بعيدٍ فحينيذٍ يمتد الالزام الباطن للقرضة الى زمانٍ بعيدٍ .وتُدعى حينيذٍ قرضةً بعيدةً . اوالى زمانٍ بعيدٍ . كما ان قرضة شيٍ عظيمٍ هى قرضةٌ عظيمةٌ . ثمّ ان الزامًا مثل هذا . اذا لم يكن شيًا خارجًا . فانهُ يُعوّض بالكفاية .اذ يلزم المستقرض ذاتهُ بان يردّ الشى المستقرض بعد زمانٍ معيّنٍ وان يكون كل

كل ذاك الزمان عندهُ تحت الخطر . ولهذا لايجوز ان يُستوفى شئٌ ما لاجل ان المقرض قد طوّل الزمان المحدود . لانهُ تطويلُ القرضة التى هى من ذاتها شئٌ مجانيٌ . ولانهُ لا يجوز ابدًا استيفاءُ شئٍ لاجل تبعيد زمان الوفاء *

* اجيب ثانيًا ان انوشانسيوس الحادى عشر قد حرم هاتين المقولتين . الحادية والاربعون ۞ فبما ان الدراهم المنقودة لافضل من الموعودة . فلايوجد مَن لايعتبر الدراهم الحاضرة اكثر من العتيدة . فيقدر المديّن اذًا ان يستوفى من المستقرض شيًا ما عدا الكمّية المقروضة . ولهذا السبب يُعذر من الرباء ۞ فهذا كذبٌ محضٌ بما ان ماية دينار بذاتها . مع نفى كل عرض خارج . فلا تسوى اليوم لا اقل ولا اكثر مما كانت تسوى قبل سنة . بما انها تستمرّ دايمًا هي ذاتها وثمنها لايزيد بالزمان . ولا الدراهم الحاضرة هي انفع لصاحبها اذا استمرّت بطّالةً فى الصندوق . والّا لما كان الرباءُ غير جايز . ولجاز لكل استيفاءُ الزيادة على القرضة . وهذا يضادّ الايمان . لان فى كل قرضة تُعطى جوهريًا الدراهم الحاضرة لكى تردّ فى المستقبل . وهذه المقولة ايضًا وهى الثانية والاربعون ۞ ليس هو رباءً اذا اُخذ شئٌ عدا الكمّية كانهُ صادرٌ عن المودة ومعرفة الجميل . ولكن اذا اُخذ كانهُ واجبٌ من قبل العدل فقط ۞ وهذا كذبٌ محضٌ ايضًا . لان ما يجب ان يُعطى بدل المودة وحسن المعروف . فيجب ان يُعطى طوعًا ورضاءً ولا يمكن ان يُستوفى البتةَ . والمعروف لايلزم بشئٍ معين

معين محدد. بل يمكن تمامه على انواع جمه. ثم انه يوضع الزام جديد بواسطة عهد ذى ثمن. وهذا ضد جوهر المكافاة مجانًا واختيارًا اذ يوضع اضطرارًا فى العهد. لانه كقول الناموس ۞ لا يجب يكون احد بالاضطرار كريمًا *

* السوال التاسع فى هل يجوز اقله استيفاء شى عدا الكمية من الاغنيا. او من الذين يحصل لهم ربح عظيم من الدراهم المقروضة. كاليهود مثلًا والتجار *

* اجيب منكرًا ذلك مع مجمع ميلان فى عهد القديس كرلس ومع اكليروس فرنسا المجتمع * ١٥٧٩ * لان الربا فى الكتاب المقدس محرم بالعموم وبدون تمييز على الفقير والغنى معًا. ولانه من ذاته شر وظلم. لانه ولو لم تكن ملزومًا بان تقرض الاغنيا ولكن اذا اقرضت شيًا فلا تقدر ان تستوفى اكثر مما اعطيت. والدراهم المقروضة ليست هى لك. بل لمن اعطيتها. ويخصه كل ربح ناتج عنها. ولان دراهمك هى عتيدة ان تكون مفيدة له. فهذا يحدث من قبل تدبيره واعتنايه وشطارته لا منك. ولا بالخصوص من دراهمك التى هي عاقر من ذاتها. هكذا لا يجوز ان تبيع للمشترى التجارة باغلى ثمن لانه يحصل منها على ربح عظيم لشطارته *

* اعتراض كرلس مولينيوس. ان المقرض باقراضه يعطى سببًا قريبًا فعالًا لهذا الربح. او كما يقال ايضًا. بدونه لا. فيستبين اذًا انه يعطى الربح. فجزء الربح اقله لاجل تسبيب الربح. يمكن ان يثبت من القوانين الالهية والطبيعية *

اجيب

* اجيب ان المقرض يعطى ماليس هو علةً سببيةً للربح الّا بشطارة المستقرض . ولان تملكهُ قد انتقل من المقرض الى المستقرض مع كل سبب الربح . اى الدراهم والشطارة معاً. فهو اذاً للمستقرض لا للمقرض. وبالنتيجة ان كل الربح فهو للمستقرض. بما ان جميعهُ صادرٌ عن الشى . وعن شطارتهِ . ولان المقرض قد نقل تملّك دراهمهِ الى المستقرض. فهذا يُعوّض بالسوية بواسطة الزام ردّ الدراهم عينها لمقرضها. التى كانت عندهُ بطّالةً. والمستقرض يقبل على ذاتهِ خطرها . لان الف دينارٍ عدا العرض الخارج . لايساوون اليوم اكثر مما كانوا يساوون قبل سنتين او ثلثة. لان ثمنهم لايزيد بطولة الزمان. ولا الدراهم الحاضرة تكون اعظم افادةً لصاحبها اذا استمرّت فى الصندوق بطّالةً *

* السوال العاشر فى هل يجوز للاوصياء اخذ الزيادة على دراهم اليتاما المقروضة. وذلك لانهم يلتزمون من قبل الشرايع بان يردّوا ارزاقهم بالنهام . ويربحوا بواسطتها لفايدة القُصّر. وذلك تحت قصاص الردّ *

* اجيب منكراً ذلك لان الربا بما انهُ شرٌ باطنٌ ومحرّمٌ من الله على الاطلاق والعموم. فلا يمكن ان يكون جايزاً لاجل علةٍ ما البتة. ثم ان مجمع ميلان. واكليروس فرنسا المجتمع * ١٥٧٩ * هكذا حددوا انهُ ليجب الاعتناء بالّا يوخذ شئٌ عدا الكمّية المقروضة لا من القرضة ولا من الودايع المفعولة مع اليهود. ولا ان يُرجاء ذلك بالخصوص من اىّ انسانٍ كان . ولو ان الدراهم كانت لليتاما او للارامل . لان الجميع

الجميع يلتزمون ان يسمعوا قول المسيح ۞ اقرضوا ولا ترجوا شيًا ۞ ويتضح ذلك مما قالهُ اسكندر الثالث فى الفصل الرابع عن الرباء ۞ بما ان خطية الرباء هي مرذولة من العهدين، فمن البين انهُ لا يمكن ان يدخل على هذا ترتيبٌ اخر البتة. لانهُ كما ان الكتاب المقدس يحرّم الكذب لاجل خلاص حيوة القريب. فباولى حجة يجب ان يُحرّم بان لااحدٌ لاجل خلاص الاسير يسقط فى خطية الرباء ۞ ثمّ ان الاوصياء لا يحصلون فى خطر اذا بشور اقارب اليتيم او سلطان القاضى اصرفوا هذه الدراهم اما بمشترى حقل او كرم او بشركة وعهد الخ *

* السوال الحادى عشر فى هل هو رباءٌ وضع ثقل ما او الزام جديد نظرًا الى القرضة عدا وفاء الكميّة *

* اجيب ماكدًا ذلك مع جمهور المعلمين. لان كل الزام عدا وفاء الكميّة يوضوع بعهد. فهو ثقلٌ ذو ثمن لانهُ يفقد الحريّة. ويصدر بذاته ضررًا ما. ولهذا فهو ظلمٌ. لانهُ بردّ الكميّة يتعوّض على المقرض كل شيء بالتمام. فاذًا كلما يُستوفى او يُوضع ازيد. فانهُ يُستوفى ويوضع ظلمًا. نظرًا الى حال القرضة. التى هى مجانيةٌ جوهريًا. لانهُ كقول ليسيوس. انهُ بواسطة القرضة بالخصوص لا يجوز الالزام الّا بالسوية. والحال ان ردّ الكميّة هو يساوى القرضة والشى المقروض نفسهُ. فبقوة هذا العهد اذًا لا يجوز الالزام بشيء اخر الّا بردّ الكميّة فقط. ولهذا فهو رباءٌ. اذا اقرضت لاحد بشرط انهُ يشترى منك بثمن واجب. او انه يبيعك. او انهُ يقرضك فى المستقبل. او ان يكريك او يستكرى منك بيتك. او ان ياخذ بجزء القرضة تجارةً لا

يحتاجها

يحتاجها. او انه يرد شيًا اخر مختلفًا نوعًا. مثلاً بان يرد حنطة بدل دراهم . او ان يستكرى منك حقلاً بثمن واجب. او ان يعطيك او يعطى لغيرك درجةً كنايسيةً . او وظيفةً وان يوصى بك لاخر بان يمنحك وظيفةً . او بالاّ يفى قبل زمان ما . ما لم بخلاف ذلك يُخاف الضرر من قبل القرضة . لانه امرٌ ثقيلٌ بالاّ يقدر ان ينقذ ذاته من الدين حسب ارادته . وان يعطى ما هو ملزومٌ به من قبل المحبة فقط . لانهُ حينيذ يُوضع عليه الزامٌ جديدٌ اى الزامُ العدل. الذى نظرًا اليه يلتزم بالضرر المقبل . او انك تقبل اكثر من المودة والمعروف . لان الالزام الصادر عن العهد يضادّ المكافاة المجانية . لان الواحد يمكن انهُ يُغتصب بواسطة العهد وهذا الالزام فهو شئٌ ذو ثمنٍ. ولكن تجوز القرضة بشرط ان الواحد يوفيك دراهم واجبةً لك شرعًا. او ان يرتجع عن استعمال المظالم . لان هذا ليس هو ربحًا. بل انهُ واجبٌ شرعًا. ولا يُوضع عليه الزامٌ جديدٌ الذى لم يكن ملتزمًا به سابقًا . فالربح يُقال متى الواحد نال ما لا يختصّهُ شرعًا على نوعٍ اخر. ويجوز اخذ الرهن او الكفالة لاجل تحقيق القرضة. لان هذا التحقيق هو امرٌ واجبٌ *

* السوال الثاني عشر فى هل انهُ لا يجوز ابدًا لاخذ زيادةٍ ما على القرضة *

* - اجيب اولاً انهُ لتوجدان حجتان خارجتان عن القرضة. التى لاجلهما يجوز اخذ شىء ما عدا الكمّية ويفهمان تحت اسم الربح. فالنوع الاول هو الضرر الناتج. متى الواحد حصل على ضررٍ فى

ارزاقه

ارزاقه المكتسبة لاجل القرضة . مثلاً اذا الدراهم المعدّة لاصلاح ارزاقك. او لوفاء ديونك اقرضتها لاخر طلبها منك. ولذلك تعطّلت او خربت ارزاقك . او انك التزمت ان تاخذ دراهم بالرباء لكى تفى ديونك . وهذا راىٌ عامٌ . لان كلاً لهُ حقٌ ان يتجنب الضرر. ولا يلتزم احدٌ بان يعمل خيرًا مع الغير. مع امكانية ضرره الخصوصى. ما لم يكن ذاك حاصلاً فى حال الضرورة. فنلتزم وقتيئذٍ بان نعينهُ مع ضررٍ نظير ذلك . والنوع الثانى فهو الربح المعطّل . وذلك متى المقرض لاجل القرضة اعدم ذاتهُ ربحًا عادلاً . الذى كان محققًا . او اقلهُ ممكنًا ان يحصل عليهِ بواسطة الدراهم المقروضة . اما بمشترى بضاعةٍ . او حقلٍ . او بالمتاجرة على نوعٍ اخر . هذا راىٌ عامٌ * اثبت ذلك. لانهُ حينيئذٍ لا يُستوفى شىٌ عدا الكميّة نظرًا الى القرضة . بل لسببٍ عادلٍ خارجٍ عن القرضة. اى تعويضًا عن ضرر الربح . الذى كان يرجوهُ . وهذا يمكن ان يُستوفى شرعًا . ليلّا المقرض يحصل على ضررٍ لاجل الخير الذى فعلهُ مع الغير ۞ لانهُ ليس بامرٍ عادلٍ . ان يحصل على خسارةٍ من بيان انهُ مستحقُ الاجر ۞ كقول الناموس * ثانيًا رجاءُ الربح العتيدة امكانيتهُ فهو ذو ثمنٍ . لان رجاءَ صيد الحيتان بواسطة طرح الشباك يمكن بيعهُ . لانهُ يُدعى فى الناموس رجاءَ البيع . فالمقرض اذًا بواجبٍ يستوفى شيًا ما عوض ذاك الرجاء الممكن . وهو ذو ثمنٍ . وقد فقدهُ لاجل الغير . بل ان فقد الشى المرجو بالامكانية. فهو ضررٌ ليس يمكن حدوثهُ فقط . بل انهُ حاضرٌ . لانهُ بما ان رجاءَ الربح الممكن يوجد حالاً . وهو ذو ثمنٍ فتعطيلهُ

هو

هو ضررٌ حالىٌّ. بما انهُ تعطيلُ خيرٍ موجودٍ حالاً . ثمَّ ان تعطيل الربح عند ذوى الفطنة فهو ضررٌ يلزم اصلاحهُ . لانهُ يحدث منهُ ان الواحد يمتلك اقل مما كان عتيدًا ان يملك . ولهذا حسب راى الجميع . ان مَن يسرق يلتزم بردّ الربح المعطّل * ثالثًا ان الدراهم المعيّنة للتجارة والمكسب وما شاكل ذلك . فهى مفيدةٌ لصاحبها اكثر مما هى فى ذاتها. ولهذا قيل فى الراس السادس من الناموس ۞ يمكنهُ لاجل الربح المعطّل ان يبيع البضاعة باكثر من الثمن الدارج. اذا اراد البايع ان يبقيها الى زمانٍ. حيث من الممكن انها سوف تسوى اكثر ۞ ثمَّ ان القديس توما اراد فقط بالّا يُستوفى شيًا عوضًا عن الربح الممكن محضًا والبعيد . او انهُ لا يمكن ان يُستوفى عوضًا عن الربح المرجو امكانيًا فقط. بقدر الربح المرجو نفسه . لكنهُ لم ينكر بان تعطيل الربح المرجو امكانيًا فقط ليس هو علةً موجبةً لاستيفاء العوض . لانهُ قال ۞ اذا احدٌ ضرّ اخر بمنعهِ ليلا يربح ما كان فى سبيل الربح . فهذا الضرر لا يلزم تعويضهُ بالتمام . لان الحصول على الشى بالقوة. فهو ادنى من الحصول عليهِ حالاً . لكنهُ يلتزم بتعويض شىء نظرًا الى قيمة الاشخاص. وحال المتاجرة *

* اجيب ثانيًا انهُ حسب الراى العام لكى يحق استيفاءُ شىٍّ عدا الكمّية لاجل الضرر الناتج تُطلب خمسة شروط* اولًا بان القرضة تكون سببًا للضرر حقًا . والّا لكانت العلة كاذبةً. ولهذا فتكون رباءً حقيقيًا * ثانيًا بان يعتلن الضرر للمستقرض . لانهُ ملزومٌ بان يرتضى طوعًا بهذا التعويض الخارج عن القرضة . لانهُ ربما اذا عرف ذلك

ذلك يمكنهُ ان يتدين من غير جهة وبدون الزام كذا . ولهذا اذا لم يُنصح. فلا يلتزم باصلاح الضرر . ولو انهُ حدث فيما بعد . ما لم يكن قد صار سببهُ بعاقة مذمومة . لانهُ حينئذٍ لايلتزم لاجل ذنبه ولا لاجل الشي الماخوذ. ولا لاجل العهد المزاد على القرضة . ولا لاجل القرضة المعهودة ايضًا . لان القرضة هي عهدٌ شرعيٌ يلزم بذاته على ردّ الكميّة فقط * ثالثًا بان الزيادة لا تكون اعظم من الضرر الناتج عن القرضة . والّا لكان الا فراط رباءً.لانهُ يُستوفى لاجل القرضة فقط وبدون سبب داعٍ * رابعًا بالّا يُستوفى العوض قبل الزمان العتيد ان يحدث فيه الضرر. لان الصفة حينئذٍ توجب فقط * خامسًا بالّا يُقتسر الواحد على وفاء كل ما هو عتيدٌ ان يحدث. متى رام ان يلزم ذاتهُ باصلاح كل الضرر الحاصل وقد حصل حقًا . والّا لوُضع عليه ثقلٌ الذي لا يلتزم به من قبل القرضة . بل يمكنهُ ان يلزم ذاتهُ فقط على ان يجعل المقرض ناجيًا من الضرر *

* اجيب ثالثًا . انهُ لكي يمكن استيفاء الزيادة لاجل تعطيل الربح فحسب الراى العام يجب وجود هذه الشروط * اولًا ان القرضة تكون سببًا حقيقيًا لتعطيل الربح. وان المقرض قبل طلب القرضة كانت لهُ فرصةٌ ليربح بدراهمه على نوعٍ عادلٍ . وان الدراهم التي اقرضها قد كان عيّنها لهذه المتاجرة . او المصلحة المفيدة الواجبة ولم تكن عندهُ دراهم اخر بطّالةً. اى ليس معيّنةً لفعل ربحٍ واجب: ولا للقيام بعيلته . ولا لتجهيز بناته . ولا حذرًا من احوال يمكن حدوثها. التي يحذرها كل ذى فطنةٍ . والّا لما كان تبطّل ربحهُ لاجل

القرضة

القرضة التى قبل ان تُطلب منهُ. لم يكن من ثمَّ عيّن دراهمهُ للمتاجرة. او لاشتراء شيء مثمر او لشركة. اولم يكن لهُ سببٌ قريبٌ ليحصل على الربح بواسطة دراهمه. او انهُ كانت عندهُ دراهم اخر بطّالةً. لانهُ حينيئذٍ لم يكن يحصل على ربح البتة من الدراهم. التى اقرضها. ولهذا لايمكنهُ ان يستوفى شيئًا نظرًا الى هذه الصفة لانها لاتوجد. وقل كذا عمّن يكفّ عن المتاجرة وينكبّ على مصلحة اخرى. لااتعب ولا اقل ربحًا. التى لم يكن فاضيًا لها لو تاجر. لان الربح المعطّل بترك المتاجرة يُعوّض بربح اخر. الذى لم يكن يحصل عليه بالمتاجرة * ومن ثمَّ فلم يتعطّل ربحهُ لاجل القرضة. التى لاتصدّهُ حقًا عن ربح مساوٍ * ثانيًا بان يكون الربح اكيدًا او محققًا. لانهُ اذا كان ممكنًا فقط فلا يكن ذا ثمنٍ. لان العلة الممكنة محضًا فلاتُعتبر * وحسب الاعتبار الادبي. فالسبب البعيد للربح من الدراهم لايزيد عليها شيئًا نظرًا الى ذاتها * ثالثًا بان ينبّه المستقرض عن تعطيل الربح ليرتضى بتعويضه. والّا لما التزم بذلك. ما لم يكن قد صار علتهُ باعاقة مذمومة. كما سبق القول. لان الالزام الخارج عن العهد لايمكن وضعهُ على المعاهد بدون رضاهُ * رابعًا بالّا يستوفى كل الربح المرجو. بل بقدر ما كان يساوى رجاء الربح. بحكم ذوى الفطنة. عدا المصاريف واعتبار الخطر والتعب. لان الشى المرجو فقط. لايُعتبر بقدر ما هو موجودٌ فى ذاته. لاجل الاخطار والموانع الممكن حدوثها. مثلًا الحنطة المبذورة فى الحقل. اقل اعتبارًا من الحصاد المرجو نفسه. خامسًا ان تعويض الربح المعطّل لايُستوفى معما تُعطى القرضة. بل

فى

في الزمان الذي كان عتيدًا ان يكون فيه الربح . مثلًا من يقرض ماية دينار وحالًا ياخذ عشرةً لاجل الربح المعطّل . فلا يكون من ثمّ قد اقرض ماية دينار بل تسعين فقط. لان في حوزة المستقرض تكون تسعون فقط . والمقرض يكون قد استوفى من التسعين لاجل الربح المعطّل بقدر ما يُستوفى من الماية . الذي هو ظلمٌ ورباءٌ . بما ان الربح يجب ان يكون متاخرًا عليه وما لا يكون موجودًا بعدُ فالتاخير عليه ممتنعٌ . وزد على ذلك انهُ لكي ان الواحد يُعذر من الرباء امام الله لاجل هذه الصفة . فينبغي لهُ ان يقرض بنية اسعاف القريب لا برجاء اسهل ربح. لانهُ ان رغب القرضة اكثر من المتاجرة لكان قصدهُ بالخصوص الربح من القرضة . وبهذا يخطى . لانهُ كقول سيلفيوس يقتضي ان المقرض لا يرّد دراهمهُ بالقصد من المتاجرة قبل ان يقرضها . قاصدًا افادتهُ الخصوصية . مريدًا القرضة مع ربح محقق اكثر من المتاجرة مع رجاء ربح مجهول . وهكذا يعاهد كذبًا عن الرّبح المعطّل. مع ان دراهمهُ قد عدمت قوة الربح بما انها ليست معيّنةً للمتاجرة لا نظرًا الى الشي. ولا نظرًا الى ارادته . ولا هي موقوفةٌ لمصلحةٍ مفيدةٍ واجبةٍ . ولهذا اذا تعطّل الربح فلا يكن قد تعطّل لاجل القرضة . بل لانهُ لم يشاء المتاجرة . والمعاهدة على نوعٍ اخرٍ . ويشهد توليتوس . بان هذا هو رايُ المعلمين جميعا. اي انهُ متى الواحد باختيارهِ قدّم لاخر دراهمهُ للقرضة. لا باقتسارٍ ولا بتوسّل. فلا يجوز لهُ بان ياخذ منهُ ربحًا. بما انهُ بالقصد اقام دراهمهُ من المتاجرة * اعلم ان ما يُستوفى في عهد القرضة لاجل الربح . فلا يجوز ان يُضاف الى

الكمّية

الكمّية . ويُستوفى لاجله شئٌ ما عدا الكميّة لاجل اىِّ سببٍ كان . لان هذا مُحرّم من النواميس بالكلية *

* السوال الثالث عشر فى هل ان هذا العهد هو جايزٌ فى القرضة اى ان المستقرض اذا لم يردّ ما استقرضهُ فى الزمان المعيّن . فليفِ شيًا ما قصاصًا لاجل عوقته *

* اجيب مع الراى العام . انهُ جايزٌ مع حفظ بعض شروطٍ . لان المديون الموجود فى عوقة مذمومة يستحق القصاص . لانهُ يخطى ضدّ العدل بعدم وفايه الدين فى الزمن المعيّن . فيمكن اذًا وضع القصاص عليه برضاهُ . كما هو من العادة ان يُوضع على من يرجع بعهده . لان المتعاهدين بما انهم اصحاب الشى . فيمكنهم لاجل حسن تاكيد العهد وتحقيق اتمامه . ان يضعوا ويعدوا بقصاصٍ مناسب . وكل وعد مقبول يجب حفظهُ . كقول الناموس . ولكن لكى يكون هذا جايزًا تُطلب هذه الشروط * اولاً بالاّ يصير ذلك بغش رباىّ . بل بنية الحصول على كمّيته فى الزمان المعيّن فقط . ولهذا اذا لم يهمّك هل يُوفى فى الزمان المعيّن ام لا . او اذا رغبت بانهُ لا يُوفى . ام اذا عرفت بان القرضة لا يمكن ان تُوفى فى مدة هذا الزمان المعيّن . ومن ثمّ وضعت هذا الشرط . فالقصاص يكون حينيذٍ حجةً للرباء . وتنقصد بالخصوص الربح من القرضة حقًا * ثانيًا بان المديون يكون مذنبًا حقًا . لانهُ لم يفِ فى مسافة معتبرة بعد ما فات الحد . لانهُ بدون ذنب لا يمكن ان يُوضع او يُستوفى قصاصٌ البتة . كقول الناموس ۞ ان الشى الخالى من الذنب لا يجب ان يُنسب

يُنسب الى الضرر ۞ ولهذا لا يجب القصاص اذا المديون بدون ذنب لم يفِ في الزمان المعيّن لاجل عدم المكنة اد بيًا. اى لاجل عظمة الصعوبة حتى يبان ان المديّن يكون مغتصبًا على تاخير الوفا * ثالثًا ان القصاص يكون معتدلًا نظرًا الى الزلة والى الشى المقروض. والّا لكان ظلمًا . وبالظلم يُقتسر الغير على الارتضاء به. ولهذا لا يمكن ان يُطلب نظرًا الى الزيادة . ومن ثمَّ فان العهد يكون كانهُ رهنٌ للمديّن متى المديّون لم يفِ في الزمان المعيّن. وهذا فهو محرمٌ من الناموس . فاذا انوفى جزءٌ من الدين . فلا يجب ان يُستوفى القصاص كلّهُ . بل نظرًا الى الجزء الذى لم يُوفى . وهكذا قل اذا العاقة لم تكن معتبرةً . لانهُ اذا تعوّق الوفاءُ على الزمان المعيّن يومين او جمعةً فقط . فلا يجب ان يُعتبر كزلةٍ تستحق القصاص المرسوم. اقلهُ كلّهُ. كقول ليسيوس وديلوكو وغيرهم . ولكن قصاص الموافقة مع وجود هذه الشروط يجب وفاهُ قبل كل حكم. لانهُ واجبٌ بواسطة عهدٍ عادلٍ. وهذه هى نية المتعاهدين. وهو ان المتجاوز يلتزم شرعًا بوفاء القصاص بدون اضطرار يصدر من القاضى مع المصاريف والمخاطر ايضًا اقلهُ اذا طلب ذلك . وهذا ما يفهمهُ الجميع. والعهد العادل يلزم من قبل ناموس الطبيعة قبل كل حكم ايضًا . ولكن يظن كثيرون . بان قصاصًا مثل هذا لا يجب ان يُوفى قبل انهُ يُطلب صريحًا او مضمرًا . لان المقرض اذا لم يطلب وفاء القصاص مع امكانه ذلك بسهولةٍ . فيبان انهُ قد تركهُ . وان القصاص يُوضع تحت شرطٍ مضمرٍ. ان طُلب *

* السوال الرابع عشر فى هل يجوز استيفاء شىء ما عدا الكمية لاجل خطر الكمية نفسها *

* اجيب اولاً انه لا يجوز استيفاء شىء من الفقراء لاجل خطر الكمية الناتج عن فقرهم * اولاً لان هذا الخطر هو باطنٌ لهذه القرضة بالخصوص. او انه من ذاته تابعٌ لها. والتابع يجب ان يوافق متبوعه جوهريا . كقول الناموس فى القاعدة الثانية والاربعين . فاذا لم يمكن اذاً استيفاء شىء لاجل القرضة نفسها . ولا لاجل الخطر ايضاً * ثانيًا بما ان المحبة تلزم على القرضة لهم لدفع ضرورتهم. فتلزم ايضاً بان يصير هذا بدون ثقل يلحقهم . مع عدم النظر الى هذا الخطر. والّا لما أعين بوسهم بالكفاية * ثالثاً ولكان يحصل ظلمٌ عظيمٌ للفقراء. و يوخذ منهم اكثر لاجل عظمة احتياجهم . ولهذا فهم يستحقون اكثر اسعاف لاظلم * رابعًا لان مجمع الكردينالية . الذى سنذكره فيما بعد قد سمح بان يوخذ شيًا ما نظرًا الى الخطر فقط . كما فى الحال الذى أعرض من المرسلين . اى لانه كان يصدر عن ذنب المستقرضين وقلت امانتهم وصدقهم وكثرة خبثهم لا من قبل فقرهم . ثم ان الكفيل لا يجب ان ياخذ شيًا عوض الخطر. بل عوض الالزام الذى قبله على ذاته *

* اجيب ثانيًا ان كثيرين يقولون انه يجوز المعاهدة على شىء ما عدا الكمية. وان يستوفى نظرًا الى الخطر الخارج عن القرضة. ويثبتون ذلك * اولاً من امر مجمع انتشار الايمان المايد من انوشانسيوس العاشر

العاشر المطبوع في روميه سنة * ١٤٣٠ * المورد من كباسوسيوس. انه لتوجد في مملكة الصين شريعةٌ مرتبةٌ. بان في القرضة يُوخذ في المايه ثلثين. بدون النظر الى الربح المعطّل او الضرر الناتج. فيُسال هل انهُ يجوز لاهل الصين لاجل قرضة الدراهم. ولو لم يُوجد تعطيلُ ربحٍ او ضررٍ ناتجٍ. ان ياخذوا تلك الكمّيّة المرتبة من شريعة المملكة ثلثين في المايه. وعلة الارتياب هي لانهُ يوجد خطرٌ ما في تحصيل الدراهم. اي لان مَن ياخذ بالقرضة يهرب. او انهُ يتعوّق بالوفاء ويُحتاج الى معالجاتٍ ومخاصماتٍ امام القاضي. او لسببٍ اخرٍ مثل هذا. فاجاب المجمع المقدس هكذا ۞ قد امر مجمع كردينالية الكنيسة الرومانية المقدسة. انهُ في ذات القرضة بالخصوص لا يُوخذ شيٌ عدا الكمّيّة الاولى. ولكن اذا اخذوا شيًا لاجل الخطر المحقق حدوثهُ. كما هو في السوال فليتركوا. ان وُجد سببٌ للخطر ولكيفيتهِ حقًا. ولكن مع حفظ المناسبة فيما بين الخطر وما يُوخذ لاجلهِ ۞ ثمّ ان انوشانسيوس العاشر امر كل المرسلين تحت الحرم. بان يحفظوا جميع جوابات هذا المنشور ويستعملوها. الى ان اما قداستهُ اما الكرسي الرسولي يرتب خلاف ذلك * ثانيًا لان امكانية خطر الكمّيّة فهو خارج القرضة. اي الذي يصدر من القرضة لرجلٍ مبذرٍ او شريرٍ. الذي من غير جهةٍ لهُ ارزاقٌ محققةٌ اقلهُ بالرجاء. التي تكون منفصلةً عن هذه القرضة. اي بواسطة الرهن او الكفالة. التي يمكنهُ ان يقدمها وهذا ذو ثمنٍ ايضًا. لانهُ كقول القديس توما في الفصل الرابع من البحث السابع والسبعين. انهُ يجوز بيع الشي باغلى ثمنٍ لاجل الخطر

الذى يطرح به البايع ذاته بنقله الشى من موضع الى موضع .
وهكذا يقولون عن الصعوبات الغير الاعتيادية والاتعاب والمصاريف والاضرار الممكن ان يقاسوها ايضًا فى تحصيل الكمّية . وذلك من قبل ذنب المستقرض . لان هذه هى خارجة عن القرضة . وذات ثمن . ولكن لكى يحق استيفاء شئ على هذه الصفة فيجب ان توجد هذه * اولًا بان الخطر يكون محققًا وخارج القرضة ايضًا . ليلّا بهذه الحجة يتستر الرباء . وهذا لايكون مادام المستقرض حريصًا صادقًا واميناً . ولا يجوز الظن به انه لايوفى * ثانيًا ان المستقرض يرتضى بهذه الزيادة . ثالثًا بان المقرض لايقتسره بالمعاهدة معه على الخطر . بل فليتركه فى حرّيته . وان ياكد الكمّية بواسطة رهن . او كفالة . او ضمانة . والّا لوضع عليه بدون سبب الزامٌ ذو ثمن . الذى لا يلتزم به لانه رباء * رابعًا بالّا يستوفى اكثر مما يحكم ذووا الفطنة كم يساوى هذا الخطر نظرًا الى الكمّية المقروضة وعظمة الخطر وحفظ المناسبة فيما بين الخطر والزيادة . ثم يقولون انه لايضادّ ذلك ما قيل فى الفصل عن المسافرين والرباء حيث غريغوريوس التاسع قال ۞ مَن يقرض مقدارًا من الدراهم لمن يسافر فى البحر او فى البر ذاهبًا الى مسواق ما . ولاجل انه قبل على ذاته الخطر . فانه ياخذ شيًا ما عدا الكمّية فليُحسب مرابيًا ۞ لانه يُحسب مرابيًا بفرضيّة انه لم يشا ان يقرض الّا بهذا الشرط . ان يقبل على ذاته خطر الكمّية باعتبار ما . وبدون سبب داعٍ يضع على المستقرض الزامًا ذا ثمن مفقدًا اياه حريته وهوان ياكد الكمّية على نوع اخر افود اما برهن او بكفالة او بضمانة . واخرون يقولون

يقولون انهُ قد وقع في الشهادة غلطٌ ويجب ان يُقرى. انهُ لا يجب ان يُحسب مرابيًا. وذلك لاجل الكلمات التابعة حالًا ۞ وذاك ايضًا الذي يعطي عشرة دنانير لكي يُردّ لهُ في زمانٍ اخر هالقدر كيل حنطةٍ او خمرٍ او زيتٍ ولو سوية اكثر. وحصل الشك في انها في زمان الوفاء سوف تسوى اكثر ام اقل. فلا يجب ان يُحسب لاجل هذا مرابيًا۞ فيقولون ان كلمة ايضًا. تفسّر مشابهةً ومطابقةً. وبهذا يظهر الحبر الاعظم انهُ لا يجب ان احدًا من الاثنين يُحسب مرابيًا. لانهُ لو يريد ان يدعو الواحد لا الاخر. لقال. وبالعكس ذاك. او اما ذاك. فهذا ما قالهُ بربوسا ولايمان* فان اعترضتَ قايلًا اولًا ان الفايدة ليست هي واسطةً تصلح لازالة خطر الكميّة. بل انها تزيدهُ* ثانيًا ينتج من ذلك ايضًا انهُ يمكن ان يُوخذ شيًا ما لاجل خطر الفايدة نفسها. وهكذا نذهب الى عدم الانتهاء. بما ان الفايدة حينيذٍ تحصل تحت الخطر* ثالثًا يلتزم المستقرِض ان يدفع الخطر بردّ الكميّة* رابعًا المجمع المقدس وانوشانسيوس العاشر احتملوا ذلك فقط. اذ قالوا بانهُ لا يجب ان يُزعجوا*

* فيجيبون عن الاول. ان الفايدة لا تُستوفى لدفع الخطر العتيد. بل عوض الحاضر. والضرر الموجود حالًا. الذي يحصل فيهِ المقرِض اذ تكون دراهمهُ سالمةً في يده. ويضعها في يدٍ خطرةٍ وغير امينةٍ. التي بها تكون اقل اعتبارًا مما في يده. ولا الفايدة تزيد خطر الكميّة. لان المقرض اذ يقبل كل سنةٍ قليلًا لاجل الخطر. ولو انهُ فيما بعد خسر الكميّة فيلحقهُ من ذلك اقل ضررٍ. والمستقرِض يمكنهُ ان يربح من القرضة لكي

لكى يفى الكمّية. ويجيبون على الثانى . ان تلك الفايدة المميزة ولو جُعلت فى خطر ولكنها تكون تعويضًا كافيًا. ولهذا لا يجوز اخذُ شىء عوض خطرها * وعلى الثالث يقولون . ان ردّ الكمّية لا يزيل الخطر الذى قبل ذلك كان حاصلاً فيه المقرض. وهو ذو اعتبار. ولكنّهُ لم يتواصل * وعلى الرابع ينكرون بان هذا محتملٌ فقط . لانهُ قد سُيِل هل هو جايزٌ. فاجاب المجمع المقدس. انهُ غير جايز نظرًا الى القرضة. ولكن نظرًا الى الخطر المفترض . فلا يجب ان يُزعجوا . ولعمرى انهُ لو يكون هذا غير جايز من قبل ناموس الطبيعة لالتزم المرسلون بان يعلّموا . بل ويمنعوا بالّا يُستوفى شىٌ مثل هذا *

* السوال الخامس عشر فى هل ان شريعة او عادة اقليم يمكن ان تكون حجّةً شرعيةً لاستيفاء شىء ما عدا الكمّية *

* اجيب منكرًا ذلك اذا لم توجد حجّةٌ اخرى موجبةٌ . لانهُ بما ان قبول الفايدة من القرضة محرّمٌ من الناموس الالهى. فلا يمكن ان يكون جايزًا من ناموس اخر البتة . فالشريعة اذًا التى على اىّ نوع كان تسمح باخذ فايدة ما عدا الكمّية . مثلاً خمسة فى المائة. وان يصير الشرط على ذلك. بل انها تامر القاضى ايضًا بان يقتسر المستقرض على وفاء هذه الفايدة للمقرض. فانها تستلزم بذلك دايمًا وتفترض علة الفايدة . اى تعطيل الربح. او حصول الضرر. ولهذا اذا لم يتعطّل ربحٌ البتة لاجل القرضة. ولا حصل من ثَمَّ ضررٌ. فلا يمكن حينيذ ان يُستوفى شىٌ عدا الكمّية . وما قد اُخذ فليُردّ ذمةً . ثم انهُ لا يجوز اخذُ شىء اكثر من الربح المعطّل . او الضرر الحقيقى الناتج

عن

عن القرضة. ولو ترتب في الشريعة بانهُ يكون اكثر . لان الشريعة حينيذٍ وحكم القاضي يستندان على وهم باطلٍ . لانهُ لا يمكن ان تكون هذه هي نية الشريعة او رايها. بان يُوخذ شيٌ نظرًا الى القرضة. وهكذا قل عن الشريعة. وحكم القاضي. الذين بهما يُسمح للمقرض بشيء ما عدا الكمّية من وقت رفع الدعوى لاجل تعويض الفايدة . لانهُ اذا لم يكن من ثمَّ ربحٌ معطّلٌ . ولا حصول ضررٍ . والمقرض لا تلحقهُ اذيةٌ . او انهُ لا يمكنهُ قبول شيٍّ البتة او ليس كثيرًا. لان حكم القاضي حينيذٍ يستند على وهمٍ باطلٍ . ولهذا لا يهب حقًا شرعيًا . فاذا تعيّن شيٌ ما قصاصًا عن تعويق الوفاء . فلا يجوز اخذ شيء اذا لم يكن بذنب المستقرض. لان كل قصاصٍ عادلٍ يقتضي ذنبًا . بل ان البعض يطلبون عدا عوقة المستقرض المذمومة ان المقرض يكون قد حصل على ضررٍ . او تعطيل ربحٍ . لانهم يقولون . بان الشريعة لكي تحكم بالقصاص فانها تفترض تعطيل الربح *

* اعتراضٌ اولٌ. ان كل شريعة يجب ان تكون عادلةً جوهريًا والّا لما كانت شريعةً . فالشريعة اذًا هي سببٌ عادلٌ لاخذ شيٍّ عدا الكمّية *

* اجيب مميزًا النتيجة * اذا تلك الشريعة لم تستند على فرضيّةٍ ما . اسلم بالنتيجة. اذا استندت على فرضيّة شيٍّ لا وجود لهُ. فانكرها ان الشريعة او العادة . التي تسمح باخذ شيٍّ ما عدا الكمّية . فانها تفترض حصول الضرر او تعطيل الربح ايضًا . فاذا الامرين لم يوجدا . فلا تقصد حينيذٍ . بل ولا يمكنها ان تامر بالفايدة او تايدها *

اعتراضٌ

* اعتراضٌ ثانٍ ان القضاة بتلك الشريعة يلتزمون بان يحكموا على المستقرض بان يدفع شيأً اخر عدا الكمّية . فالمقرض اذًا يقبل ذلك بعدلٍ واجبٍ *

* اجيب ناكرًا النتيجة . وذلك بما ان القاضى لايحكم بتلك الفايدة الاّ بقوة الشريعة . والشريعة نفسها تفترض علةً داعيةً . اى اما حصول الضرر او تعطيل الربح . فالمقرض اذًا لايمكنهُ اخذ الفايدة المحكوم لهُ بها اذا لم يكن لهُ سببٌ حقيقيٌ . الذى يفترضهُ القاضى والشريعة معًا *

* السوال السادس عشر فى هل ان مَن ياخذ رهنًا لتحقيق القرضة . يلتزم بان يحسب الاثمار الناتجة عنهُ لوفاء الكمّية . بعد اخراج المصاريف والكلف والاتعاب *

* اجيب ماكدًا ذلك مع جمهور المعلمين . ويتضح جليًا من الراس الاول والثانى عن الرباء . ومن الكتاب الاول من الناموس عن الرهن . لان المستقرض لاحقّ لهُ عليها نظرًا الى القرضة . التى هى مجانيةٌ من ذاتها . بل انها تخصّ صاحب الرهن . لان الشى يثمر لصاحبهِ . ولهذا مَن يسترهن حقلًا عاقرًا لم يُفلح سابقًا . يلتزم ان يوجّه الاثمار . التى يحصل عليها منهُ بواسطة حذاقتهِ نحو وفاء الكمّية . عدا المصاريف والاتعاب . والاّ لاخذ ربحًا من القرضة *

يُستثنى من ذلك اولاً المزرعة اذا أُعطيت رهنًا عن دينٍ لصاحبها الحقيقى نفسهِ . لان هذا لايلتزم بان يضيف الاثمار الناتجة منها الى الكمّية . اما لان هذه الاثمار تُحسب عوض الاتعاب الواجبة على الشريك

الشريك التى قد تخلّص منها. اولان عهد الحقول له هذا الشرط المضمر. وهو اذا الشى الموجود فى حقلٍ قد اُعطى لصاحبه رهنًا. فاثمارهُ تخصّ لصاحبه. ولكن الشريكُ فليكن ناجيًا من الاتعاب والخُدُم الواجبة. والاّ تزيد الاثمار جدًّا على قيمة الخُدُم. والاّ لكان ضدّ وصية سيدنا يسوع المسيح القايل * اقرضوا ولا ترجوا شيًا * هذا ماقالهُ انوشانسيوس الرابع اذ تكلم عن المالكانات * ثانيًا الحقل الذى يُعطى للصهر رهنًا عن النقد. فلا يلتزم بان يحسب اثمارهُ من وفاء النقد كقول النامس. لانّ هذا الرهن يُعطى للمساعدة على حمل اثقال الزيجة الى ان يُوفى النقد الذى استعمال اثماره فهو للرجل. ولهذا السبب ياخذ هذه الاثمار لتكون بدل الربح المعطّل كقول انوشانسيوس الرابع *

* السوال السابع عشر فى هل هو رباءٌ غير جايز القرضة برجاء الربح كانهُ غايةٌ خصوصيةٌ. ولو كان بدون شرطٍ *

* اجيب ماكدًّا ذلك * اولاً من الراس العاشر من الناموس عن الرباء. حيث يُحسب مرابيًا من يقرض بدون عهدٍ بالكلية. ولكن بنيّة انهُ ياخذ شيًا ما عدا الكميّة. وبخلاف ذلك لما اقرض. ومن القديس اغسطينوس حيث يقول فى تفسيره المزمور السادس والثلاثين ۞ ان رجوت بان تاخذ اكثر مما اعطيت فمرابيٌ انت ۞ ثانيًا سيدنا يسوع المسيح امر بان تصير القرضة مجانًا بدون رجاء الربح من القرضة بالكلية ۞ اقرضوا ولا ترجوا شيًا ۞ لوقا ٦ * ثالثًا لانهُ يُقصد حينيذٍ الربح من القرضة الذى هو رباءٌ حقيقيٌ ولو كان

ذلك صادرًا عن جود وكرم المستقرض ومقصودًا لاجل الربح فقط حتى انهُ لولا رجاء الربح لما صارت القرضة. لان الودّ والمعروف يفهم حينيذٍ لاجل الربح كانهُ غايةٌ تُقصد من القرضة لاجل ذاتها* ولكن ليس هو رباء رجاء شيٍّ ما بالتبعية من الجود والمعروف فقط. لا كانهُ واجبٌ او مقصودٌ من القرضة. كقول كتاب التفسير۞ انهُ يخطى من يرجو ربحًا برجاء مسنود بالخصوص على القرضة. ولكن اذا ترجّى شيًا بالتبعية فاظن انهُ لا يخطى ۞ ومثل ذلك قال القديس انطونينوس۞ ان هذه تُدعى نيةً خصوصيةً اي متى تحرّك الى القرضة لاجل الربح الذى يرجوهُ اكثر مما يتحرّك لاجل شيٍّ اخر. ولكن النية التابعة تُدعى هذه. اى ولو انهُ ترجّى شيًا ما من المستقرض بجودةٍ وكرمًا فلا يحرّكهُ هذا. بل المحبة. حتى انه ولو تحقق بانهُ لا يُعطى شيًا عدا الكمّية. فمع ذلك فانهُ يقرض ۞ ولكن نيّة قبول الربح من القرضة كانهُ ثمنٌ او شيٌ واجبٌ من القرضة فهو رباءٌ محضٌ ولو كان بالتبعية. لان النية ولو كانت بالتبعية لا تزيل شرّ الموضوع. الذى منهُ ياخذ الفعل نوعهُ لان مراد شيء غير جايز ولو كان بالتبعية فهو غير جايزٍ. والحال ان الربح كانهُ ثمنُ القرضة او انهُ واجبٌ للقرضة. فهو شيٌ غير جايزٍ ورباءٌ. فعلى اىِّ نوعٍ اذا قُصد فهو غير جايزٍ كقول ليسيوس وديلوكو*

* السوال الثامن عشر فى هل يجوز طلب القرضة او اخذها ايضًا بالرباء*

* اجيب اولاً انهُ لا يجوز طلب القرضة بالرباء. لانهُ لا يجوز ان يُطلب

من

من الغير ما لا يجوز له فعله . لان هذا هو نفس اقناعه على فعل الخطاء . ولكن حسب الراى العام يجوز لاجل الضرورة الخصوصية . او التي للقريب طلب القرضة ممن يستبين انه لا يعطى الا بالرباء . اذا لم يمكن ان يصير على غير نوع . قاصدًا القرضة فقط وسامحًا بالرباء . لانه يجوز ان يُطلب من الغير ما يجوز له فعله . ولو كان عتيدًا ان يخطي لشره مع وجود سبب موجب عدم منع خطايه . كما هنا . لان المستقرض لا يلتزم ان يدفع شرّ المقرض بضرر عظيم يلحقه . ولهذا قال القديس توما في الفصل الرابع من البحث الثامن والسبعين ۞ ولو انه لا يجوز جذب احد الى القرضة بالرباء البتة . فمع ذلك تجوز القرضة بالرباء لاجل خير ما . اى لازالة ضرورته او ضرورة القريب . من الذى هو مستعدّ لفعل ذلك ودايمًا يستعمل الربا ۞ ثم قال ايضًا . ان المستقرض لا يعطى سببًا للمرابي باخذ الرباء . بل بالقرضة . ولكن المرابي نفسه يقتبس سببًا للخطاء من رداوة قلبه ولهذا فالشك مفعول من جهته لا من جهة طالب القرضة . ولكن لاجل شك صادر كذا لا يلتزم الاخر ان يمتنع عن طلب القرضة ان احتاج ذلك . لان الشك الصادر كذا لا يصدر من الضعف او الجهل بل من الشرّ *

* اجيب ثانيًا انه اذا لم توجد ضرورة اقله صوابية لا يجوز طلب القرضة من المرابي واخذها بالرباء . لان وصية المحبة تلزم كلًّا تحت الخطاء المميت بان يمنع خطاء القريب المميت واتمامه . اذا امكنه ذلك بدون تعب او ضرر عظيم يلحقه . فالتجار يخطيون باخذهم

الرباء

بالرباء كانهم يعطون سبب الخطاء للمرابيين. بما ان الضرورة التى توضع. اى انهم لكى يعيشون بكل جلالة ويصنعون لعظم متاجرة فليست هي الضرورة الكافية للعذر من الخطاء المزبور *

* السوال التاسع عشر فى ما الذى يلتزم برده المرابي.

* اجيب انه يلتزم بردّ الفوايد والاثمار التى لم تصدر عن شطارته وبتعويض كل ربح معطّل واصلاح كل ضرر ناتج عن الرباء. لانه يلتزم نظرًا الى الاهانة التى فعلها باستيفايه واخذه واقتنايه شيًا اجنبيًا بدون سبب موجب. لان القرضة ليست سببًا موجبًا. ولا الشى يوهب طوعًا ورضوانًا. لان المستقرض لا يريد ان يعطى شيًا عدا الكمية ان امكنه ان يستقرض بخلاف ذلك. وهكذا يعطى كرهًا لا طوعًا ورضوانًا. ولهذا اذا المرابى لم يردّ قبل موته فيلتزم الورثة بان يردّوا ما قد اخذ بالرباء. ان وجد بذاته. والاّ فيلتزمون بان يردّوا من ارزاق المرابي ما يساوى ذلك للمستقرض اولوارثيه. كقول الناموس فى الراس التاسع عن الرباء. لان الزام الردّ يستقرّ فى ارزاق الميت. وهكذا يجتاز الى وارثها *

* السوال العشرون فى هل ان الرباء الفكرى يلزم بالردّ *

* اجيب اولاً ان من يقرض بالخصوص لاجل رجاء الربح. والاّ لما اقرض فيلتزم بردّ ما قبلهُ من المستقرض عدا الكمّية. اذا عرف ان نيّتهُ كانت للرباء ولو لم يتقدم عهدٌ بالكلية. كقول القديس انطونينوس واخرين. لان المستقرض لم يعط طوعًا ومجانًا. بل كانهُ دينٌ من القرضة. او خوفًا ليلاّ لا يدينهُ فى المستقبل. والحال انهُ ظلمٌ اخذ

واقتناء

واقتناء شيء قد اُعطى فقط كانهُ دينٌ. مع انهُ ليس بدين ولا اُعطى طوعًا ومجانًا . وقباحة الربا تقوم فيما يُرجى او يُوخذ كرهًا وغصبًا . يتاكد ذلك من الراس العاشر عن الربا حيث قال الحبر الاعظم عن الغوايد۞ ان من يقرض بقصد انهُ ياخذ شيًا ما عدا الكمّية والّا لما اقرض. فيجب ان يُنصح بالكفاية ليردّ ما اخذهُ. ولو لم يتقدم عهدٌ البتة۞ عدا اذا كان للمقرض حقٌ على اخذه. كتعطيل الربح او حصول الضرر. لان الربا على هذا النوع يكون انعطافيًا. ولا يصدر عدم المساواة *

* اجيب ثانيًا انهُ اذا المستقرض اعطى شيًا ما عدا الكمّية طوعًا وكرمًا . ولكن المقرض لجهله نيّتهُ يقبل ذلك كانهُ واجبٌ عن القرضة . فانهُ يخطى ويلتزم بالردّ نظرًا الى الضمير المضل اذا لم يزلهُ بفطنة . ولكن حسب الراى العام لا يلتزم بذلك نظرًا الى الشى المقبول . ولكن بعد معرفته بانهُ قد اُعطى لهُ مجانًا فيمكنهُ حينيذ ان يقتنيه . لان المستقرض بهذه الوهبة المجّانية قد نقل تملّك الشى الى المقرض ان كان القبول شرعيًا . وبواسطة هذه المعرفة يمكنهُ ان يقبل الشى ويقتنيه . كانهُ اُعطى مجانًا ولو كانت لهُ نيّة فعل الاهانة اذ قبلهُ كانهُ شيٌ واجبٌ عن القرضة ولهذا اخطا . فمع ذلك لم تحصل للاخر اهانةٌ من ذلك البتة *

* اجيب ثالثًا اذا المستقرض اعطى شيًا عدا الكمّية كانهُ واجبٌ عن القرضة . والمقرض قد قبلهُ بنيّة سليمة . لانهُ اُعطى لهُ مجانًا فيلتزم متى عرف ذلك ان يردّ ما اخذهُ مع اثمارهِ الثابتة . اذ لا

يوجد

يوجد سببٌ كافٍ لاقتنايهِ . لان عطيان الشى كانهُ واجبٌ من القرضة. فهو لاشى. اذ لا يجب ان يوخذ شىٌ من القرضة. والّا لما كانت حينيذٍ وهبةً مجانيةً. لان الشى اُعطى كانهُ واجبٌ . ولكن اذا المقرِض قبل شيًا عدا الكميّة وهو مرتابًا فى ايّة نيّةٍ اُعطى لهُ. هل مجانًا ام كانهُ واجبٌ. فانهُ يخطى و يلتزم بردّ ما اخذهُ. لانهُ يسبب ضررًا كمن يبتدى باقتناء مال الغير بضميرٍ مشككٍ. ويضع ذاتهُ فى خطر امتلاك مالًا اجنبيًا *

* السوال الحادى والعشرون فى هل ان مساعد المرابي يلتزم بالردّ فى غيابهِ *

* اجيب انهُ يلتزم كل اوليك الذين يساعدون المرابي ويصيرون سببًا كافيًا لطلب الرباء او وفايهِ او متى انوفى فلا يُردّ. لانهم قد صاروا علةً فعّالةً لضرر المستقرِض الحاصل لهُ ظلمًا . فمثل هولاء * اولًا المشيرين بالرباء * ثانيًا الذين يعطون دراهم لكى بواسطتها يُستعمل الرباء * ثالثًا القضاة الذين يلزمون بوفاء الرباء او ينهون عن ردهِ متى انوفى . فهولاء يسقطون فى الحرم بذات الفعل . كقول البابا اكليمنضوس عن الرباء * رابعًا المسجّل اذ يمضى الحجّة مبيّنًا ان العهد جايزٌ. او انهُ كتب كذبًا . مثلًا متى اُعطيت مايةٌ فيكتب ماية وعشرين الخ * ما لم يفعل ذلك بطلب المستقرِض . لانهُ حينيذٍ ولو اخطى خطاءً مميتًا وصار كاذبًا . لكنهُ لا يلتزم بالردّ . لانهُ لا تصير اهانةٌ لمن يريد ويطلب طوعًا ورضوانًا . كقول القديس انطونينوس * خامسًا السماسرة الذين يوجبون عهد الرباء .

والخدامين

والخدامين الذين يقتسرون على وفايه * سادسًا الدلالين. اى الذين يبحثون عمّن يحتاجون دراهم. ويأتون بهم الى المرابيين. لانهم بهذا يساعدون المرابيين . ولكن لا يلتزمون بالردّ اذا فعلوا ذلك مع المستقرضين . لانهم حينئذٍ يفعلون معهم رحمةً . وليس هو في سلطانهم ان الدراهم تُعطى مجانًا . ولكن مَن يسعى بذلك عن بعد حتى لا يستبين انهُ قد صار سببًا لضرر المستقرض. فلا يلتزم بالردّ . وحسب راى كثيرين . فهم الخدامين الذين يقبلون الرهن ويحتفظون عليهِ الذين يعدّون الدراهم . والذين يعيّنون كل شيء في الدفاتر. لانهم لا يصيرون سبب الضرر. بما انهُ يصدر بدون فعلهم. ولا يُغتصب المستقرض من قبل فعلهم . ولا يمكنهُ بالصواب ان يشكو من ذلك *

* السوال الثاني والعشرون في ما هي القصاصات المرتبة على المرابيين *

* اجيب ان المرابيين المشهورين فهم * اولًا مرذولون من الناموسيين ولهذا فهم ساقطون تحت العجز * ثانيًا يعدمون شركة الافخاريستيه والمقبرة الكنايسية . وقرابينهم لا يمكن قبولها . كما حدد المجمع اللاتراني الثالث العام * بالّا يُقبل اعترافهم قبل انهم يوفون . او يعطون كفالةً. كقول المجمع اللغدوني العام * رابعًا وصيّتهم تكون باطلةً ما لم يردّوا قبل موتهم . او يعطوا كفالةً شرعيةً . كقول الناموس * خامسًا ان الاكليريكي الذي نُصح ولم يرتجع . فيسقط عن درجتهِ . ووظيفتهِ . والعلماني فيسقط في الحرم الى

الى ان يفوا بالتمام كقول الناموس فى الراس السابع عن الرباء . ثمّ ان المرابي المشتهر هو المرابي جهرًا فعلاً وشرعًا . فالمشتهر بالفعل هو الذى يقرض بالرباء جهرًا حتى لا يمكن ان يختفى على نوع ما البتة. والمشتهر شرعًا هو الذى قد استقر بذنبه وقضى عليه فى المحكمة. ففى فرنسا يسلّم بالاشتهار الشرعي فقط *

* الراس الرابع *

فى الوداعة والاعارة والطلبة والوصية *

* اعلم ان الوداعة والاعارة الخ . تؤخذ هنا عوض العهد . ولو انها فهمت غالبًا عوض مادته. اى الشى المودوع والمستعار *

* السوال الاول فى ما هي الوداعة *

* اجيب ان الوداعة هى عهدٌ يُعطى به شىٌ ما لاخر لكى يحفظهُ. وبهذا الشرط يُقبل . ويتمّ متى الشى سُلّم من الوادع . وقُبل من المستودع . فالتسليم والاوداع لا يكفيان . بل يقتضى ان الاخر يوضح بانهُ قد قبلهُ ليحفظهُ. الّا اذا كان ملزومًا بحفظهِ من قبل وظيفته. كالفندقاني مثلاً والسايس والمكارى والنوتي الخ * لانهُ يكفى انهم يرون الشى قد وضع فى المكان . او فى القفل. او فى السفينة . اما الضبط الذى هو نوعٌ من الوداعة . فهو عهدٌ الذى به الشى الحاصل تحت مخاصمة يُدفع لثالث ليحفظهُ لهذه الغاية حتى يُدفع فيما بعد لمن يُحكم لهُ به *

* السوال الثانى فى ما هي واجبات المستودع *

* اجيب مع الراى العام . انهُ يلتزم * اولاً ان يحفظ الوداعة

ويصونها

ويصونها بحرص واجتهاد . كما تفعل الناس الحريصون في حفظ ما يخصّهم . ولكن اذا فقدت الوداعة او تعطّلت . فيلتزم فقط لاجل الغش ان كان من ثمَّ . او لاجل الذنب المذموم . كقول الناموس في الكتاب الاول عن الوداعة . وان كانت الوداعة مفيدةً للاثنين . مثلاً اذا المستودع اخذ اجرةً لاجل حراسته . فيلتزم لاجل الزلة الخفيفة ايضاً . ولهذا فالخياط والمكاري والنوتي والفندقاني وماماثلهم يلتزمون لاجل الزلة الزهيدة ايضاً . لانهم يلتزمون من قبل الوظيفة المفيدة لهم ولغيرهم المقتضيّة حفظ الاشياء المسلمة لهم . وهكذا يلتزمون بحفظها من قبل عهدٍ مضمر بالقوة ايل الى فايدة الجهتين . واذا الوداعة كانت مفيدةً للمستودع فقط . مثلاً اذا اودعت عندهُ الدراهم لهذه الغاية فقط . اي ليمكنهُ استعمالها اذا احتاجها . فانهُ يلتزم لاجل الزلة الزهيدة ايضاً كما قيل سابقاً . وكذلك اذا قدم ذاتهُ لحفظ الشي بكل اجتهادٍ . او انهُ وعد بهذا صريحاً . فيلتزم حينيذٍ لاجل الوعد المزاد على العهد * ثانياً يلتزم بالّا يستعمل الشي المودوع بدون اذن صاحبهِ صريحاً ام مضمراً . او انهُ اقلهُ يظن ذلك بفطنةٍ . لانهُ لم يُسمح لهُ باستعمال الشي بل بحفظهِ . ولا يجوز سلب استعمال الشي غصباً عن صاحبهِ والّا لكان ضدّ العدل . لان كلًّا لهُ حقٌ بالّا يُستعمل رزقهُ بدون اذنهِ . ولهذا قيل في الكتاب الثالث من الناموس عن الودايع ۞ ان مَن يستعمل الشي المودوع بدون اذن صاحبهِ فيُعد سارقاً . ولهذا اذا كان ذلك الاستعمال ذا ثمنٍ كاستعمال الفرس والثوب الخ فيلتزم بوفاء ذلك

الثمن . لان استعمال الشي واجارته تخص صاحبه . وثمن الاستعمال فهو ثمر ايضًا . فاذا صاحب الشي سمح باستعماله فالوداعة تكون حينيذ قرضة . اذا كان الشي يفنى باستعماله او ببيعه . وان لم يكن هكذا فحينيذ تكون اعارة . ان كان قد سمح باستعمالها مجانًا . او تكون استكراء اذا اخذ ثمنًا . وحسب راى كثيرين ان اذن صاحب الشي يستفرض نحو استعمال الدراهم المودوعة . اذا دفعها في كيس مفتوح بدون ختم . ولم يعطى اشارة بانه لا يريد ان تستعمل دراهمه بشرط ان المستودع يكون متحققًا اديبًا انه يدفعها متى طلبت منه * ثالثًا يلتزم بان يردّ الوداعة حالًا لطالبها . والّا لمسك رزق الغير غصبًا عن صاحبه . ما عدا اذا الوادع طلبها ضررًا له او لاخرين مثلًا اذا المغصوب طلب سيفه . لان الوادع حينيذ لا يكون مغتصبًا . او لان الشي كان مسروقًا وطلبه صاحبه لانه يجب ان يردّ لصاحبه . واذا صاحبه لم يطلبه فكقول الناموس في الكتاب الاول عن الوداعة . يجب ان يُردّ للسارق وينصحه لكي يردّه لصاحبه . وان لم يفعل ذلك فليعلم صاحبه . وبمان ان الشريعة تفترض ان السارق يسترجع الوداعة ليردّها لصاحبها . ولهذا يقول ليسيوس يجب دايمًا ان يُردّ الشي لصاحبه . ما لم يستبين ان السارق يسترجعه بنية ان يردّه لصاحبه * رابعًا لا يقدر ان ياخذ او يستوفي شيًا لاجل حفظه . ما لم يكن وعده بذلك صاحب الشي صريحًا . لان الوداعة محضًا فهي لفايدة الوادع فقط . ولهذا السبب المستودع يلتزم فقط لاجل الغش او الزلة الثقيلة . ولهذا لا يجب له شيًا

الّا بقوة

الّا بقوة عهد او وعد اخر . والوداعة حينيذٍ تمتاز الى اجرة فعل محافظة الشى المودوع . والمستودع يلتزم لاجل الزلة الخفيفة . لان العهد يوٌل الى فايدته ايضًا . ثمّ اذا المستودع ردّ الوداعة لغير صاحبها وفقدت . فلا يلتزم بالتعويض . بشرط انه يكون فعل ذلك بفطنة ونية سليمة . ولو انهُ ظنّ غلطًا بانهُ صاحبها . او اخر مرسلٌ منه ليسترجعها . لانهُ حينيذٍ لا توجد الخيانة ولا الغش ولا الزلة الثقيلة . التى لاجلها يلتزم باصلاح الضرر *

* السوال الثالث فى ما هى الاعارة والطلبة *

* اجيب ان الاعارة هى عهدٌ يُعطى به الشى فقط ليُستعمل مجّانًا الى زمان معيّن وقبلهُ لايجب ان يُطلب . اما الطلبة فهى سماحٌ ما باستعمال الشى مجّانًا ويُسترجع كايثار صاحبه ولهذا فتختلف عن الاعارة . لانها يمكن ان تُطلب ممّن يعطيها فى اىّ زمن كان . ولكن لاحالاً . والّا لكانت بطلانًا ومخادعةً وليست اسعافًا . وتنحلّ ببيع الشى نفسه . او بموت قابله . كقول الناموس عن الطلبة *

* السوال الرابع فى ما هى واجبات المُعير والمُستعير *

* اجيب اولًا ان المُعير يلتزم حسب الراى العام * اولًا ان يبيّن غش الشى المُعار ان كان ذا خطرٍ والّا لالتزم بالضرر الناتج عنهُ . لانهُ اعطاهُ سببًا * ثانيًا يلتزم بالمصاريف الخصوصية * ثالثًا بالّا يطلب الشى قبل الزمان المعيّن صريحًا او مضمرًا . كقول الناموس فى الكتاب الثامن عشر عن الاعارة ۞ لا يجب اننا نخدع بالاحسان بل نسعف به ۞ ولان الواحد يقتبس حقًّا بواسطة العهد على

استعمال

استعمال الشى حتى الى الزمان المعيّن. ولهذا اذا طلبهُ قبل ذلك فيلتزم باصلاح الضرر الناتج. لانهُ صنع اهانةً بتعدّيه حق الغير المكتسب بالعهد. ما عدا اذا حصل للمعير ضررٌ مثل ذلك لفقده مالهُ. لانهُ حينيذٍ. حسب راى كثيرين. يقدر ان يسترجع رزقهُ قبل الزمان المعيّن. ولو صدر من ذلك ضررٌ للغير. لانهُ لا يُظن بهِ انهُ سمح لهُ باستعمال رزقهِ الّا بهذا الشرط المضمر. اى انهُ يقدر ان يطلبهُ فى حادثٍ مثل هذا. لانهُ لا يجب ان يُظن بالواحد انهُ يروم ان يلزم ذاتهُ دايمًا فى الوعد والسماح باستعمال رزقهِ مجانًا. بقدر ما يلتزم فى الاشياء الموجبة *

* اجيب ثانيًا ان المُستعير حسب الراى العام يلتزم شرعًا * اولًا بان لا يستعمل الشى المعار الّا بالنوع المسموح لهُ بهِ. او بما يظن بفطنة ان صاحبهُ كان عتيدًا ان يسمح لهُ بهِ. كقول الناموس فى الكتاب الخامس عن الاعارة والالزام عن الزلةٔ ۞ انهُ يُعد سارقًا من يختلس استعمال شيء ما غصبًا عن صاحبه. اذ لا حق لهُ الّا على الاستعمال المعيّن ولهذا فانهُ يُعد سرقةً اذا الواحد استعمل شيًا اجنبيًا قسرًا عن صاحبهِ. ومن ثمَّ فاذا المديّن استعمل الرهن. او المستودع الوداعة. او مَن استعار شيًا فنقلهُ الى استعمالٍ اخر عدا الذى لاجله أُعطى لهُ لِكمَن قد استعار فرسًا ليجربهُ فساقهُ الى ما هو ابعد. ولعمرى ان الذين يستعيرون الاشياء ويستعملونها بخلاف ما سُمح لهم ظانين انهم يفعلون هذا قسرًا عن صاحبهِ اذا لم يكن عتيدًا ان يسمح لهم بذلك. فانهم يصنعون سرقةً. اما اذا ظنوا

ظنوا انه كان مجيدًا ان يسمح لهم. فهم بدون ذنب * ثانيًا يلتزم ان يرد الشي المستعار في الزمان المعين ولو لم يطلب. لان اليوم المعين يصرخ الى صاحبه. كقول الناموس في الراس الاخير عن الاستكراء والا لالتزم بتعويض كل ربح معطل واصلاح كل ضرر ناتج عن ذلك. لانه قد صار علتهما ظلمًا. اذ لا حق له على استعمال الشي الاجنبي واعاقته عمدًا داخل الزمان المعين. بل الحق لصاحبه على امتلاكه واستعماله حالًا * ثالثًا يلتزم بالمصاريف الاعتيادية الزهيدة الضرورية لحفظ الشي المستعار. كرعاية الفرس. لا بالمصاريف الغير الاعتيادية الثقيلة مثلًا بان يداوى باغلى ثمن او بعمار البيت اذا هدم * رابعًا يلتزم بان يستعمل الاعتناء والاجتهاد العظيم في حفظ الشي المستعار بالتمام والكمال. كقول الناموس في الكتاب الثامن عشر عن الاعارة * انه في الاشياء المستعارة يجب ان يستعمل الاجتهاد الذي يستعمله الرجل الحريص في حفظ ارزاقه * ولهذا فاذا الشي فقد او عدم او تعطل. ولو كان بذنب زهيد في الغاية فيلتزم بالرد. لان العهد يول الى فايدته فقط. كقول الناموس * اذا استعار الواحد شيًا لفايدته فقط. فيلتزم عن اللزلة الخفيفة ايضًا. ولكن لا يجب ان يعتد عليه العرض الاتفاقي. ما لم يكن بذنبه او صدر عن عهد. او عن اعاقة * فيلتزم اذًا برد الشي المستعار الذي يفقد ام يعدم اذا ارسله مع اخر. ولم يعمل كل الاجتهاد والحرص في وجود واحد امين موافق لذلك. وبالعكس ان كان قد فعل ذلك. او ان هذا الثالث قد كان ارسل من المعير.

لان

لان الشى حينيذٍ يعدم لصاحبه. ولكن اذا الشى المُستعار كان لفايدة الاثنين. فالمُستعير يلتزم حينيذٍ لاجل اللزلة الخفيفة ايضًا. ولكن اذا كان لفايدة المُعير فيلتزم لاجل اللزلة الثقيلة فقط. كما سبق القول *

* السوال الخامس فى هل ان حاجة الغير المُستعارة او المودوعة او المستكراه الخ * يجب تفضيلها على الخصوصية اذا لم يمكن حفظ الاثنتين معًا. كخطر الحريق والغريق الخ *

* اجيب والًا انهُ اذا حاجتك الخصوصية كانت اثمن فيمكنك حفظها دون المُستعارة او المودوعة الخ * لان العدل لا يقتضى بان الواحد يدفع بضررهِ الاعظم ضرر الغير الاقل. ولكن اذا كانت الحاجة مُستعارةً. فحسب راى كثيرين. يلزمهُ ان يردّ ثمنها. كقول الناموس فى الكتاب الخامس عن القرضة ٥ المستقرض لا يلتزم باصلاح الضرر الناتج من الحريق والهدم. الّا متى امكنهُ ان يخلّص المُستعار ولكنهُ فضّل مالهُ. لانهُ ليس من العدل بان الاخر يحتمل ضررًا لكى ينجّى مال من قد فعل معهُ مودةً فقط. ولاجل فايدته يضع مالهُ فى خطرٍ *

* اجيب ثانيًا انهُ اذا مال الغير كان اثمن فتلتزم وقتيذٍ من قبل العدل ان تفضّلهُ على مالك. لانهُ يلزمك حفظ مال الغير نظير ما يفعل الرجل الفطن الحريص بمالهِ. والحال ان كلًّا يحفظ على اثمن مالهِ تاركًا الادنى. ولكن اذا مال الغير كان عندك لفايدة صاحبهِ فقط. فيمكنك ان تستعوض الضرر كلهُ الذى حصل لك لحفظهِ. اذ لا تلتزم بحفظهِ مجانًا مع ضررك. لانك لم تبقهِ عندك لفايدتك

وان

وان كان لفايدة اثنيكما . فيمكنك ان تستعوض نصف الضرر. لان اثنيكما صرتما علة الخطر. ومن الواجب ان من يحصل على الفايدة بان يحس بالثقل الناتج عن الفايدة . واذا كان الشي عندك لفايدتك فقط . فكقول ليسيوس وغيره . لا يمكنك ان تطلب عوض مالك . لانه اذا ضرر مالك كان اقل او مساويًا ايضًا فيلزمك ان تصير الاخر خاليًا من الضرر. اذ انه لاجل فايدتك حصل ماله في الخطر *

* اجيب ثالثًا انه متى كانت حاجتك متساوية بالثمن فيمكنك ان تفضلها على مال الغير اذا كان مال الغير عندك لفايدة صاحبه فقط . او لفايدة مشتركة. وان كان عندك لفايدتك فقط . فيلزمك حينيذٍ ان تفضله . لانك تلتزم بكل حرص بان تحفظ مال الغير الموجود عندك لفايدتك فقط . وهو لا يلتزم لك بالعوض . لان ماله لاجل فايدتك قد حصل في الخطر . ولانك قد حصلت من قبل العهد على الفايدة . فمن الواجب ايضًا انك انت وحدك تحس بالضرر مقدمًا ما انت ملتزم به * ثم ان من حفظ حاجته دون حاجة الغير . مع انه كان ملزومًا ان يفضل مال الغير على ماله فيلتزم بالرد . لانه فعل اهانة مضرة *

* السوال السادس في ما هي الوصية *

* اجيب انها وظيفة تقبل مجانًا لاجل فايدة الغير . او انه الزام فعل شيٍ ما مجانًا لفايدة الغير. مثلًا بيع او مشتري شيء ما الخ . فان اخذت اجرة فيكون استكراء الفعل. والوصية لا تكون الا

الّا نحو شيء جايز وكامل. كقول الناموس فى الكتاب السادس عن الوصية. ويبطل بموت الموصى. كقول الناموس فى الكتاب الخامس عشر عن الوصية *

* السوال السابع فى ما هى واجبات الموصّى والوصى *

* اجيب اولًا مع جمهور المعلمين. ان الوصى والوكيل ايضًا وكل مُصرّف فى تدبير امور الغير يلتزم * اولًا بان يسعى فى تدبير مال الغير بحرص وفايدة. كانهُ مالهُ الخصوصى بما انهُ الزم ذاتهُ بهذا. اذ قبل الوصية. وبخلاف ذلك لما كان سُلّم لهُ هذا العمل. كقول الناموس فى الكتاب الحادى والعشرين ۞ ان مصالح الغير يجب ان تُفعل بحقاوة وصداقة وكل شيء يُترك او يُهمل فى تدبيرها. فلا يكون خاليًا من الزلل ۞ ثانيًا ان يكمّل العمل الذى قد قبلهُ. كقول الناموس ايضًا فى الكتاب السابع عشر عن الوصية ۞ ان قبول الوصية هو اختيارىُّ. وتكميلها اضطرارىٌّ. لانهُ الزم ذاتهُ بقبوله هذا * ثالثًا ربما انهُ يلتزم لاجل الغش والزلة الثقيلة. ان كان قد قبل الوصية مجّانًا لفايدة الموصّى فقط. وان كانت لفايدته ايضًا. او انهُ قدم ذاتهُ مع وجود اخر انشط. فحينيذ يلتزم بالزلة الزهيدة. ان كان لم يستعمل النشاط الكلى مع ان الشى كان يقتضى ذلك * رابعًا لايقدر ان يتعدّى حدود الوصية. لانهُ يجب حفظ حدود الوصية بكل اجتهاد. كقول الناموس فى الكتاب الخامس عن الوصية. ولهذا لا يمكنهُ ان يشترى او يبيع شيًا باكثر او باقل مما تعيّن لهُ. خامسًا لايقدر ان يسعو فى اجرةٍ ما لم تكن وُعدة او انهُ قد طلبها سابقًا. ولا يجوز لهُ ان يكافى

تعبهُ

تعبه سدًا . والّا لا يلزم بالرد . وذلك لانه قد قبل الوصية ولم يطلب شيًا فابان انه يروم اسعاف القريب. ولاجل المودة فقط يقدم له تعبه مجانًا . كقول الناموس في الكتاب الاول عن الوصية . ان الوصية ما لم تكن مجانية والّا فتكون باطلة. لانها تتخذ اصلها من الوظيفة والمحبة . فالاجرة تناقض الوظيفة . لانه متى وجدت الدراهم فالامر ينجه حينيذٍ الى الاكراء والا ستيجار *

* اجيب ثانيًا ان الموصى يجب عليه ان يعطي للوصي الاجرة الضرورية لتتميم الوصية مع باقي المصاريف . لان هذا ما يقتضيه الحق والعدل . كقول الناموس في الفصل السادس عن الوكيل *

* ولكن ما القول عمن يمارس عمل شخص غايب وغير عارف وذلك بدون وصية *

* اجيب انه يجب على هذا كما على الوصي بان يتصرف باجتهاد في عمل الغير كانه عمله . ويصلح الضرر الواصل للغايب من قبل زلته الثقيلة . بل ومن الخفيفة ايضًا . اذا كان عينًا ان يقبل على ذاته هذا العمل اخر انشط منه . كقول الناموس . لان من يقبل على ذاته عمل الغير فيبان انه يعد بالحرص والنشاط المعتاد ان يستعملها . والغايب يلتزم له بالمصاريف والاضرار الحاصلة له من قبل ممارسة هذا العمل . وبقيه اجرة موافقة لتعبه وان انكر ذلك فيقدر ان يدعي عليه . ولو ان الامر لم يعم على الخاطر . بشرط انه يكون قد استعمل في تدبيره الفطنة والاجتهاد . لانه بما ان الشي نفسه والخير العام يقتضيان بان امور الغايبين ومصالحهم تنقضي . فمن

الواجب ان تعوض على من يتمم هذه المصالح كل المصاريف والاتعاب والاضرار الناتجة ايضًا . اما هذا فيلتزم بان يرد حسابًا عما صرفه كقول الناموس في القاعدة عن الالزام في الراس الخامس عن البيع والابتياع *

* السوال الاول في ما هو الابتياع والبيع *

* اجيب ان الابتياع هو عهد ثمن محدد يعطى لاجل بضاعة والبيع هو عهد بضاعة تعطى عوض ثمن محدد . ولهذا فالامرين ليس هما شيئًا لخر الا عهدًا متبادلًا . الذي يتم بدون تسليم الشي او الثمن . بل برضى الفريقين المبرهن خارجًا . الذي به يلزمان ذاتهما بالتبادل . فالبايع بتسليم البضاعة . والمبتاع بدفع الثمن . هكذا حتى متى اتفقا معًا على الثمن . لا يجوز لاحدهما ان يرجع بقوله . ولكن قبل التسليم لا يجوز نهاية كماله ولا ينتقل الملك . ولكن لا يجوز لاجل هذا لاحد المتعاهدين قبل التسليم ان يرجع بقوله قسرًا عن الاخر . لان العهود تلزم ذمة كقول الناموس في الكتاب الثالث عن فسخ البيع *

* ولكن هل انه اذا اعطى الرعبون ايجوز الرجوع مع خسارة الرعبون فقط *

* فيجيب ديلوكو ان هذا يتعلق بالعادة التي تبين جليًا نية المتعاهدين . ولهذا ان كان من العادة انه بخسارة الرعبون وحده يرجع مصونًا من كل خطر . فالباين ان هذه وحدها هي نيتهم . والّا لكان الرعبون وقتيذٍ لتحقيق الالزام وتاكيده من جهة المعطى

المعطى الذى يلتزم بكماله . فعدالة العهدين تقوم فى مناسبة اعتبار البضاعة والثمن . فالبضاعة هى كل شىّ يعتبر ويكتسب بثمن زمنىّ . اما الثمن فهو الدراهم التى اخترعت لتكون مقياساً وثمناً لكل الاشياء التى تجوز تحت العهود البشرية . لانه قبل استعمال الدراهم كان التبادل فقط . الذى هو عهد بضاعة عوض بضاعة . اوكما الآن ايضاً دراهم عوض دراهم حاضرة . فللتبادل تلك الشرايع ذاتها التى لعهود البيع والابتياع . ما عدا التى تخص الثمن . لان فى التبادل لا يُعطى ثمنٌ او دراهم عوض شىٍّ اخر . ولكن العدل يقتضى بان يكون التساوى فيما بين الشى الواحد مع الاخر . اما القول . بثمن محدد لانه ضرورىٌ ان يكون الثمن محدداً كقول الناموس * اعلم انهُ متى ابيع الشى . فيبان انهُ يُباع معهُ كل ما هو من اجزايه ومتحدٌ معهُ وكل زياداته ما لم تستثنى صريحًا . مثلاً متى اُبيع حقلٌ فتُباع معهُ الاشجار المغروسة فيه والاثمار المنوطة بها لان الاثمار الملازمة الشى هى جزءٌ . وبالعكس عن الاثمار المنفصلة *

* السوال الثانى فى ما هو الثمن الواجب للاشياء القابلة البيع *

* اجيب ان الثمن الواجب هو الذى يساوى قيمة الشى المُباع . وهو على نوعين شرعىٌّ وعمومىٌّ . وهذا فيُدعى ايضاً طبيعيًا . فالثمن الشرعى هو الذى يُرتب بشريعة الملك او المشيخة . والعام فهو الذى يُرتب حسب اعتبار البشر نظرًا الى كثرة البضاعة . او قلة البايعين والمصاريف والاتعاب والاخطار واحوال البيع وكثرة المبتاعين او

قلبتهم للجزء مع عديم الغش والمواضعات الظالمة كما قيل في الناموس ٭ ايضا فان الاشياء لا تعتبر ولا توجد حسب الاختيار او لطبيعة الافراد بل لكل واحد بالعموم ٭ ولهذا فالثمن العادل والظالم يمكن ان يكون مختلفا بحسب اختلاف الامكنة والازمنة بحسب ما يختلف فيهم اعتبار الاشياء. فالثمن الشرعي قائم في حال لا يتجزى حتى انه لا يجوز للبايع ان يزيده ولا للمشترى ان ينقصه ما لم يرد البايع طوعا ان يستوفي اقل من ذلك. لان السلطان المشتهر بسلطانه يلزم مروسيه نظرا الى الخير العام ويعين الثمن بشى محدد وغير متجزى اما العام فله توسعات يجوز له بها ان يبيع او يشترى باكثر او باقل. والسبب لان الشرعي يرسم من واحد او من كثيرين متفقين على شى واحد. اما العام فيتعلق بكثيرين لا يفتكرون فكرا واحدا نفسه. لان واحدا يستثمن تسعة واخر عشرة وغيره احد عشر وهلم جرا. ولهذا بحسب الراى العام الثمن العام يقسم الى ثلثة. ادنى. واوسط واعلى. ولهذا فحسب الراى العام اذا كان الثمن الاوسط عشرين فالادنى تسعة عشر والاعلى واحد وعشرين. واذا كان الاعلى مائة فالاوسط يكون حينيذ خمسة وتسعين. وهلم جرا عن الباقى حسب حكم ذوى الفطنة. وهكذا التوسع يكون اعظم اذا كان الشى اغلى. واقل اذا كان الشى اقل ثمنا. كما اينا في الامعان السابقة حيث الاول يتسع الى ثلثة. والثانى الى عشرة. وهكذا الاوسط له استحقاقه وكذلك الادنى ٭

٭ ولكن اذا كانت بعض اشياء التى ليس لها ثمن لا مبتى قبل الشريعة

الشريعة . ولا من قبل اعتبار البشر. كا لجواهر الثمينة مثلًا. والطيور الفريدة . والاشخاص والصور القديمة . والزهور وما ماثلها. التي ليست هي ضرورية البتة *

* اجيب ان هذه الاشياء لا يجب ان تُباع حسب اختيار البايع. بل كا عتبار الخبيرين. كقول ليسيوس وغيره كثيرين . لان ثمنها الواجب لا يُستنتج من ارادة صاحبها . بل من حكم ذوى الفطنة نظرًا الى جهة يتها وقدميتها وفراديتها وفايدتها وغيرها من الظروف التي تزيد قيمة الشي . لانهُ ليس لهذا السبب يسوى الشي اكثر لان صاحبهُ يريد ان يبيعهُ باكثر. بل لان الخبيرين يعتبرونهُ باكثر ولا احدٌ يمكنهُ ان يحكم بفطنة على مقدار مايسوى الشي او على قدر ما يمكن ان يُباع . لان الثمن العادل يجب ان يُعتبر بفطنة. ولا باس ان لم تحصل للمشترى فايدةٌ او ضرورةٌ البتة. والّا لامكن ان يُستعمل الربا. متى طُلبت القرضة لمصاريف غير ضرورية كاللعب الخ *

* السوال الثالث في هل يجوز البيع باكثر من الثمن الواجب لقلةٌ للغريب او الاشتراء باقل *

* اجيب منكرًا ذلك مع جمهور المعلمين ويتضح ذلك اولًا من الفصل الاول من الناموس عن البيع حيث قيل ۞ انهُ ليجب على الكهنة ان تنبّه رعاياها بالّا يبيعوا للمسافرين باغلى مما يمكنهم ان يبيعوا في السوق* ثانيًا لان الناموس الطبيعي يامر بان تُحفظ مساواة العدل في كل عهد نحو الجميع . والحال انها لا تُحفظ مساواة العدل فيما بين الشي وثمنه اذا أُبيع الشي باكثر او اشترى باقل مما

يسوى

يسوى. كقول القديس توما۞ان الاشتراء والبيع قد اخترعا لفايدة الاثنين جملةً . وما قد اخترع للفايدة العمومية . فلا يجب ان يكون للواحد ثقلاً من قبل الاخر. ولهذا فيجب ان يُرتب عهدٌ فيما بينهم حسب مساواة الشى. فبيع الشى اذًا باكثر ومشتراهُ باقل مما يسوى فهو من ذاته ظلمٌ وغير جايز۞ ولهذا يلتزم البايع ذمةً ان يردّ ما زاد على الثمن . والمشترى يوفى الثمن الواجب . لان ما يزيد او ينقص فلا يُعدّ بانهُ يُعطى طوعًا ورضوانًا . فالثمن يُعطى كانهُ حقٌ واجبٌ ولايقٌ بالبضاعة . والبضاعة كانها شئٌ يساوى ويناسب ويساقب الثمن المدفوع . ولو انهُ فى المحكمة الخارجة لاتصير مداعاةٌ الآ متى الظلم او الضرر تجاوز نصف الثمن الواجب . وذلك لدفع كثرة المخاصمات. التى لصدرت لو يُسمح بالمداعاة لاجل كل تعدىٍ. ولانهُ يُعطى فى الثمن العام بعض توسّعٍ فيجوز البيع بالثمن الاعلى والاشتراء بالادنى بما ان الامرين عادلين . ولكن لايجوز لمن باع بالثمن الادنى ان ينقلهُ الى الاوسط او الى الاعلى بتنقيصه او ازغاله البضاعة سرًا. لانهُ يفعل ضدّ الموافقة وضدّ حق الغير الناتج عنها. ولهذا فيلتزم بالردّ. لان البيع التام هو رضاءُ المشترى والبايع معًا حتى وقبل تسليم البضاعة ايضًا *

* اعتراضٌ قيل فى الكتاب السادس عشر من الناموس انهُ يجوز للمتعاهدين ان يخادعوا ذواتهم فى ثمن البيع والمشترى طبيعيًا *

* اجيب ان هذا يجب ان يُفهم عن التوسّع العام والثمن الواجب. او انهُ يعنى بالآ تصير مداعاةٌ فى المحكمة الخارجة ولا مقاصرةٌ

عوض

عوض الضرر الذي هو دون النصف. والّا لكانت هذه الشريعة مضرّةً وردية جدًا. وتضادّ هذه الشريعة الطبيعة الالهية ❁ فلا يتعدّى احدٌ على اخيه في مصلحة. او يغشّهُ. لان الرب منتقمٌ من هذه جميعها ❁ تسالو * ٣ * اعلم انهُ يكون ضدّ العدل كل مرة يُعطى الثمن الواجب فيُوضع على المشترى والبايع الزامًا ما ذا ثمنٍ. الذي لا يُكافي. لانهُ حينيذٍ يحصل عدم التساوي. وذلك لان المشترى عدا الثمن الواجب. والبايع عدا الشي المُباع يُقتسران على شيء ما ذي ثمنٍ. الذي لا يُعطى شيٌ عوضهُ كقول ديلوكو *

* السوال الرابع في هل ان مَن يجذب اخر بغشٍ او بكذبٍ ليشتري بثمنٍ ازيد مما كان يمكنهُ ان يشتريه ولو لم يتجاوز الثمن الاعلى . ايخطى ويلتزم بالردّ *

* اجيب ماكدًا ذلك لانهُ صار للمشترى بهذه الاهانة علة ضررٍ وتعطيل ربحٍ. لان كلًّا لهُ حقٌ بالّا يُقاد بغشٍ وكذبٍ الى قبول ضررٍ او تعطيل ربحٍ *

* السوال الخامس في هل توجد اسبابٌ التي لاجلها يجوز ان يُباع الشي بازيد او يُشترى باقل مما يسوى *

* اجيب اولًا ولو انهُ لا يجوز ابدًا بيع الشي بازيد. او مشتراهُ باقل مما يسوى حينيذٍ. نظرًا الى كل الظروف. والّا لما حُفظ تساوى العدل فيما بين البضاعة والثمن. فمع هذا توجد بعض اسبابٍ لبيع الشي بازيد او مشتراهُ باقل مما يسوى في الثمن العام . لانهُ لاجل هذه الاسباب يُعتبر الشي ويسوى اكثر ام اقل مما لو لم توجد *

اجيب

* اجيب ثانيًا مع الراى العام ان اسباب البيع باكثر هى هذه * اولًا تعطيل الربح وحصول الضرر . مثلًا اذا بعت لفايدة الغير البضاعة التى قصدت ان تبقيها الى زمان اخر. حيث محقق انها سوف تسوى اكثر. كما قيل فى الفصل الاخير من الناموس. او اذا بعت بضاعةً . التى تلتزم فيها بعد ان تشتريها بازيد . لانهُ عدا ثمن الشى الجارى . يمكنك ان تستوفى عوض تعطيل الربح المرجو. والضرر العتيد ان يصدر من بيع الشى. كما قيل عن القرضة. لان البايع لا يلتزم شرعًا ان يبيع مع ضرره. ولكن اذا أبيعت هذه البضاعة سلفًا بالثمن الاعلى المعيّن. فيجب ان تخرج المصاريف التى كان عتيدًا البايع ان يستعملها لاجل حفظ البضاعه. حتى الى الزمن المعيّن. وان يُحسب النقص والعطل وخطر حفظها نفسه فى كل هذا الزمان. والّا لما حُفظ التساوى. ولكان حينيذ قد استوفى اكثر مما يحق او ما يجب لهُ. لانهُ يستوفى الربح المعطّل غير مفتكر بالضرر والخطر العتيد ان يلحقهُ من قبل حفظه بضاعته. والنجاه منهُ بواسطة بيعها. وهكذا يجوز ايضًا للبايع قبل الزمان المحدود منهُ . ان يتفق مع المشترى بان يفى الثمن اما اكثر اما اقل مما يسوى الشى فى الوقت الذى قصدَ فيه ان يبيعهُ . عدا المصاريف كما سبق * ثانيًا الميل الصوابى لصاحب الشى نحوهُ حين يُباع لفايدة الغير . اما لانهُ قديمٌ . او مُعطى من الملك. او متروكٌ لهُ من ابايه الخ . ثم الرغبة ايضًا . لانّ صعوبة فقد الشى المحبوب بالخصوص . وعدم اللذة به لفايدة الغير فهما شيان يستحقان ثمنًا كانهما خسارةٌ او اضاعة الفايدة . ولكن هذا الثمن

يجب ان يكون معتدلاً كحكم ذوى الفطنة . لان الميل الغير المرتب
يجب ان ينجه الى حدود الصواب والاعتدال ولا يستحق ثمناً عظيماً
اعلم انه متى اخذ اكثر لاجل هذه الاسباب فيجب ان ينبه
المشترى عن هذا . والّا لحصلت له اهانة . لانه مع جهله وعدم رضاه
يؤخذ منه زود الثمن عوض شي خارج عن البضاعة . مع انه كان
راضياً بالثمن نظراً الى ذات البضاعة فقط . وربما انه لما كان اشترى
بل كان حصل عليه من غير جهة لو عرف ان الثمن الموضوع هو اكثر
مما يسوى الشي في ذاته . ثم انه لحصل في الغش نحو ثمن الشي مطلقاً .
ولامكنه ان يغش اخرين فيما بعد * ثالثاً لكثرة المشترين والدراهم
وقلت البضايع . مثلاً اذا جاء ملك اوعسكر على غفلة الخ . لان
الشي يعتبر كثيراً وذلك لانه يطلب من كثيرين . ولهذا فيوجد
بصعوبة او قليلاً * رابعاً الاخطار والمصاريف والاتعاب لتحصيل تلك
الاشيا وحفظها الخ . كما يحدث عموماً لان هذه الاشياء جميعها فهي ذات
ثمن . لانه ولو لم تكن هذه البضايع ذات ثمن . الذى به تباع غالباً .
ولكنها حينئذ تكون ذات ثمن وذلك لاجل الاتعاب والمصاريف المعتادة
ان تصير غالياً * قلت غالباً . لانه اذا واحد قبل على ذاته مصاريف
واتعاباً واخطاراً كثيرة . او انه قاسى اضراراً اكثر من الاخرين على
وجه العموم فلا يقدر لهذا السبب ان يزيد الثمن . كما انه لايلتزم بان
ينقصه لو يكون فعل مصاريف معتادة . لان المصايب والبلايا فهي
نظير سعد البايع وبخته لاتغير ما يحدث غالباً . لان الشي
يسوى بقدر ما يعتبر غالباً . لابقدر ما يحدث للبعض لاجل المصايب .

وقلت الفطنة * خامسًا نوع البيع. مثلًا اذا الشى ابيع على هيئة بالمفرّق رويدًا رويدًا. لانهُ حينيذ لاجل الاتعاب والمصاريف والكلف والاعتناء المطلوب لحفظ ذلك الشى فيمكن ان يُباع باكثر مما لو يُباع معًا بالجملة *

* اجيب ثالثًا مع الراى العام انهُ لتوجد بعض اسباب. التى لاجلها يجوز ان يُشترى الشى باقل مما يسوى * اولًا اذا الشى كان قليل الفايدة للمشترى. ولم يكن من يشتريه الّا لنفع البايع. لان الشى يرخص لقلة المشتريين. او لانهُ يكون قليل الفايدة للمشترى. وهكذا اذا الشى طُرح على المشتريين. لانهُ حسب القول الدارج ان البضايع بالطرح ترخص. لان هذا يوضح قلت المبتاعين. ما لم تقتضى خلاف ذلك المحبة. ولا يجوز مُشترى حاجة الفقير بالوكس. لانهُ يقدمها للبيع لاجل احتياجه. وذلك لهذا السبب لانهُ يلتزم ان يبيع حاجتهُ لعازته. فتنقيص الثمن يكون امرًا قبيحًا كزيادته لاجل احتياج المشترى او فايدته. لانهُ كما ان احتياج المشترى لايزيد ثمن الشى. هكذا ولا ضرورة البايع تنقّصهُ بدون سبب اخر * ثانيًا لقلت المبتاعين. لان ما يُطلب قليلًا فيُعتبر قليلًا * ثالثًا لاجل كثرة البضايع. لان الثمن العام حينيذ ينقص. لان ما يكون كثيرًا فيُعتبر قليلًا * رابعًا متى البضايع ابيعت معًا جملةً فتشترى حينيذ باقل مما لو تُباع بالمفرّق جزًا فجزًا. لان التاجر بهذا البيع يخلص من مهمات واتعاب وكلف ومصاريف كثيرة. التى تلزم وقتيذ لحفظ هذه. ويكون مستعدًا لمشترى بضايع اخر. وهذا يكون مفيدًا لهُ

له اكثر مما لو يبيعها قليلاً قليلاً بالثمن الاعتيادى * خامسًا لما تُباع بالسلطان المشتهر او بالحراج . فيمكن حينيذ ان تُباع باقل . واحيانًا باكثر مما تُباع من التجّار . لان الشى يُوضع حينيذ تحت ثمن عرضىّ ومجهول هكذا حتى انه بدون اغتصاب وغشّ او مخادعة يمكن ان يُشترى باقل لاجل زهد المبتاعين اوقلتهم . او انهُ يُباع باكثر لزود المشتريين وغيرتهم . ولهذا فحسب راى كثيرين ان الثمن الواجب فى هذا المسواق . فهو الذى يصير بدون غشّ ومخادعة او اغتصاب ويُقبل من الخبيرين كما يوجب غالبًا ذلك راى الفقهاء . واستعمال الاتقياء . الذى يرتضى به مضمرًا السلطان المشتهر * قلتُ بدون غشّ الخ . لانهُ اذا نُقل الشى بغشّ ومخادعة خارجًا عن ثمن التجّار . فيصير حينيذ ظالمًا ويلزم بالردّ . مثلاً اذا البايع قدّم مشتريين كاذبين لكى يزيدوا الثمن . او ان هذا المشترى يمنع حرية الاخرين ليلاّ يزيدوا الثمن . او انهُ بالاغتصاب والغشّ يصدّ الاخرين عن الابتياع . لان كلاًّ لهُ حقٌّ بالاّ تتعطّل فايدتهُ بغشّ واغتصاب *

* السوال السادس فى هل يجوز بيع الشى باغلى ثمن لاجل انهُ مرغوبٌ جدًا من المشترى . او انه مفيدٌ وضروريٌ لهُ *

* اجيب منكرًا ذلك مع جمهور المعلمين . لان هذه الفايدة والرغبة والضرورة ليست هى للبايع . بل هى حالةٌ للمشترى . والحال انهُ امرٌ قبيحٌ هو ان الواحد يبيع باغلى ثمن شيًا ليس هو لهُ . كقول القديس توما فى الفصل الاول من البحث السابع والسبعين ۞

انهُ اذا احدٌ إستفاد كثيرًا من حاجة الغير التى اشتراها. والبايع لم ينضرّ من فقدهِ ذلك الشى. فلا يجب ان يغلّيه. لان الفايدة التى تصدر للغير ليست هي من البيع. بل هي صفةٌ للمشترى. اذ لا يجوز لاحدٍ ان يبيع لاخر ما ليس لهُ. ولو امكنهُ ان يبيعهُ الضرر العتيد ان يحصل لهُ ٭ ولهذا فهو ظلمٌ ان تبيعنى بيتك الملاصق بيتى باغلى ثمن وذلك لانهُ مفيدٌ لى ٭

٭ السوال السابع فى هل ان مَن عرف سرًّا بانهُ عن قربٍ يزيد او ينقص ثمن البضايع. ايجوز لهُ ان يبيع. او يشترى بالثمن الدارج بدون ان يعلم معاهدهُ ٭

٭ اجيب مأكّدًا ذلك بشرط الّا يوجد غشٌ بالكلية. كقول القديس توما مصرحًا فى الفصل الثالث من البحث السابع والسبعين وباقى المعلمين. لان الثمن الدارج ان كان مرتبًا من الشريعة او من الجمهور فهو عادلٌ. ولم يتغير بعدُ. لان معرفة البايع او المشترى سرًّا لا تغير امر الحاكم. ولا اعتبار الجمهور من حيث كل شىء يتخذ ثمنهُ. هكذا يوسف الصديق. تكوين ٤٢. اذ علم سرًّا بالغلاء العتيد فأشترى حنطة مصر بالثمن الدارج. وفيما بعد باعها باغلى. فهذا الامر نفسهُ يتم نظرًا الى عدالة البايع والمشترى. وهكذا قل عن الدراهم التى ثمنها الحاضر هو عادلٌ الى ان يُغير بامر الحاكم ٭ ولكن اعتبر اولًا انهُ يمكن ان يحصل الخطاء ضدّ المحبة فى هذا الامر. مثلًا اذا بعت لفقيرٍ بضاعاتٍ كثيرةً. التى عن قربٍ عتيدًا ان ينزل ثمنها. كقول راجينلدوس واخرين. لان المحبة تنهي بالّا تطرح القريب

فى

فى ضرورة عظيمة لكى ترتح . كما انها تامرك باسعافه ولو كان بخسارة شئ ما من ارزاقك . فان كنت تخطى ضدّ المحبة لانك لم تسعف القريب الموجود فى ضرورة عظيمة مع امكانك ذلك بدون ضرر عظيم يلحقك . فباولى حجة تخطى ان طرحته فى كذا ضرورة لكى ترتح * ثانيًا انه يكون ضدّ العدل بيع الشى بالثمن الدارج الذى سينزل ثمنه لاجل عيبه . لانه لهذا السبب بما انه قد عُرف معيوبًا فلهذا يُقبل قليلًا . وهذا راى عام . ولهذا من عرف سرًّا بان مديونه لا يمكنه الوفاء فلا يقدر ان يبيع هذا الدين بثمن اعتياديّ . لان هذا الدين قد صار معيوبًا فى ذاته . بما ان قيمة الدين والالزام تتعلق على حقيقة الوفاء . كقول ليسيوس * ثالثًا ان سُئلت هل ان الثمن ينزل فنكرت . ولهذا خُدع الغير بالمشترى . فحسب الراى العام . انك تخطى ضدّ العدل وتلتزم بالردّ . لانك بالكذب وبطريقة ظالمة جذبت القريب الى المشترى مع ضرره . والحال انه ظلم هو منع خير القريب او تعطيله بواسطة الغشّ والكذب والمخادعة * رابعًا يخطيون الولاة ضد العدل ويلتزمون بالردّ ان غيروا ثمن الاشياء لاجل فايدتهم الخصوصية . او انهم اعاقوا اشهار امر عادل لهذه الغاية فقط . اى لكى يبيعوا اولًا بضاعاتهم . او يشتروا غيرها . او يصرفوا دراهمهم . او انهم اظهروا لواحد الشريعة العتيدة ان تُشهر عن قرب لكى يستعمل هذه الخبرية لضرر الاخرين . كقول ديلوكو واخرين . لانهم يلتزمون من ذات وظيفتهم بصدّ ضرر الغير . وان يحرصوا بالّا يحدث من قبل امرهم ضررٌ للبعض دون

الاخرين

الاخرين . لان وظيفتهم مرتبةٌ لفايدة الجمهور . فلا يمكنهم اذًا ان يستعملوها لفايدتهم الخصوصية . اولفايدة البعض مع ضرر الاخرين *

* السوال الثامن فى هل ان البايع بزيادة عن الثمن الواجب يُعذر لان المشترى قد دفع هذا الثمن *

* اجيب ناكرًا ذلك . وهذا راىٌ عامٌ . لان المشترى لم يرد طوعًا ان يهب زود الثمن الواجب . بل بان يشترى ويوفى الثمن الواجب فقط . ولهذا لم يدفع الزود الّا لاجل الغلط المزيل الاختيار . او لاجل الضرورة والرغبة فى ذاك الشى . التى لا تزيد ثمن الشى نظرًا الى البايع . بما انها صفةٌ للمشترى . ولكن اذا استبان ان تلك الزيادة قد وُهبت طوعًا . كما تفعل الملوك احيانًا . فيمكن اخذها . بما ان الوهبة الطوعية هى حجةٌ موجبةٌ . التى لاجلها يمكن ان يُشترى باقل . ولكن لا يجب ان يُوهم هذا ابدًا . الّا متى لم يوجد جهلُ الثمن الواجب لذلك والضرورة والغشّ والاغتصاب . ثمّ وُجد سببٌ ما كالقرابة والصداقة والجود الخ *

* السوال التاسع فى هل انهُ اذا البايع جهل ثمن بضايعهِ فالمشترى بماذا يلتزم *

* اجيب مع الراى العام انهُ يلتزم بان يوضح لهُ ذلك ان طلبهُ منهُ والّا لغشّهُ ظلمًا . وان لم يطلب منهُ فيلتزم بان يشترى بثمنٍ واجبٍ اقلهُ بالادنى . ولو ان البايع يجهل طلب اقل من ذلك . والّا لما حُفظ التساوى . وضدّ العدل هو مُشترىُ الشى او بيعهُ بثمنٍ اقل

اقل مما يسوى عند الجمهور. بما ان هذا الثمن هو غير عادلٍ. لان البايع لم يقصد ان يُهب ما قد نقص عن الثمن الواجب . بل بان يبيع الشي بثمنه الواجب. وما دام الجهل موجوداً. فالموهبة لاتكون اختياريةً بل باطلةً *

* السوال العاشر في ان مَن عرف انه يوجد في حقل الغير كنزٌ فهل يجوز له ان يشتري الحقل بالثمن العام لكي يصير صاحب الكنز كلهِ *

* اجيب ان بعض معلمين يوجبون ذلك * اولاً لان المسيح اشار ان هذا جايزٌ * متى ١٣ * ثانياً لان الكنز ليس هو جزءً الحقل ولا ثمرةً اذ لم يتولّد هناك بل قد وُضع . ولا يخصّ صاحب الحقل ما لم يجدهُ . بما ان الكنز ليس هو في حوزة احدٍ * ثالثاً ان الثمن العادل ينتج عن اعتبار الجمهور . لا عن الفايدة الواضحة للمشتري وحدهُ . التي هي عرضيةٌ وخارجةٌ عن ذات الشي . ولا يلتزم المشتري ان يعلنها . لانهُ يجوز لكلٍ ان يستعمل معرفتهُ الخصوصية لتحصيل شيء ليس هو لاحدٍ . ثمّ ان اخرين ينكرون ذلك . ولكن الامر يجري بالعكس عن العروق الذهبية والفضية وباقي الاشياء المعدنية المستترة في حقلٍ بما انها جزءٌ الحقل. الذي لا يقوم بالظاهر فقط . بل بكل العمق حتى قلب الارض . او ربما انها ثمر الحقل . فاذاً هي لصاحب الحقل . وفي بيع الحقل يجب تبيّانها بما انها تُشترى معهُ . ولكن يوجد مَن يقول. ان المشتري اذا جهل ذلك واشترى بنيةٍ

سليمة

سليمة فلا يلتزم بالتعويض . لان ما لا يُعرف من احدٍ فلا يُعتبر بثمنٍ . ويُحسب من البشر كانهُ ليس موجودًا *

* السوال الحادى عشر فى هل انهُ يجوز البيع باغلى ثمنٍ لاجل تاخير الوفاء او بادنى لاجل تقديمهِ *

* اجيب ان الامرين لا يجوزان ما لم يوجد سببٌ اخر موجبٌ. كتعطيل الربح مثلاً وحصول الضرر. وهذا رايٌ عامٌ . و يتضح اولاً من الفصل الاول والعاشر من الناموس عن الرباء* ثانيًا انهُ لما كان ابيع الشى وقتيذٍ او اشترى بالثمن الواجب. لان الثمن الواجب هو اما المرتب من الشريعه . او السالك عند الجمهور . ولا يُقبل الثمن نظرًا الى تقديم الوفاء او تاخيرهِ . لانهُ يكون تامًا ان اُعطى الان اِم بعد سنة . لان صيغة الزمان وحدها لا تزيد شيًا على الثمن . والاّ لكان الرباءُ جايزًا . والدراهم الحاضرة افضل من العتيدة . وهذا محرّمٌ من انوشانسيوس الحادى عشر. فالوفاءُ العتيد اذًا هو مساوٍ فى الاعتبار للحاضر* ثالثًا فى تقديم الوفاء او تاخيرهِ توجد قرضةٌ مضمرةٌ بالقوة . لان المديّن . اذ يسمح بتاخير الوفاء يظهر كانهُ قد قبل الدراهم من المديون. واقرضها لهُ الى زمانٍ اخر. و كذلك مَن يقدّم وفاءَ الثمن . فيبين كانهُ الان يقرض الدراهم حتى الى زمان اخذ البضاعة . واستيفاءُ شيء لاجل القرضة عدا ثمن الشى فهو ظلمٌ ورباءٌ. كقول القديس توما ۞ اذا اراد احدٌ ان يبيع خاجتهُ باغلى من الثمن الواجب ليصبر على المشترى بوفاء الدراهم . فهذا رباءٌ واضحٌ . لان الصبر

الصبر في وفاء الثمن فله صفة القرضة . ولهذا كل شى يوخذ عدا الثمن الواجب لاجل هذا الانتظار فيكون كثمن القرضة . الذى هو صفة الرباء . هكذا ايضا اذا اراد احد ان يشترى شيا باقل من الثمن الواجب . لانه يوفى الدراهم قبل ان الشى يدفع له فهذه هي خطية الرباء . لان هذا التقديم لوفاء الدراهم له ايضا صفة القرضة وكانه ثمنها . لانه ينقص من الثمن الواجب للشى المشترى ۞ ولكن حسب الراى العام يجوز البيع بواسطة الدراهم المنقودة بالثمن الادنى . وبالموعودة بالاعلى بما ان الاثنين عادلين. ولهذا فهو ظلم ان تشترى الان حنطة بالثمن الدارج . لكى تدفع فى الزمان الذى تسوى فيه اكثر. ولكن يجوز ان تشترى البضايع باقل ثمن مما تسوى فى وقت اشترايها . اوفى وقت دفع ثمنها. اذا كان محقق بانها لعتيدة ان تسوى اقل فى الزمان الذى تدفع فيه . والا لحصل للمشترى ضرر * اعلم انه لا يجوز غالبا للتجار الذين يبيعون البضاعة بالدين ان ياخذوا شيا عدا الثمن الواجب لاجل الربح المعطل . لانه بالنادر يتعطل عليهم الربح. بل بالحرى يزيد على هذا المنوال لانهم اذا باعوا فياتونهم مشتريون كثيرون. ويبيعون بضايع اكثر مما لوانهم يستوفون الثمن حالا. ويكونون ناجيين من الخطر والتعب الواجب لحفظ البضايع *

* السوال الثانى عشر فى هل يجوز ان تشترى الديون والمسكات والفوايد باقل مما تحوى . مثلا الحق على ماية دينار تدفع بعد سنة هل يمكن ان يشترى بتسعين دينار معدودة *

* اجيب اولا ان كانت هذه محوجة الى مخاصمة . او ان وفايها

غير

غير محقق او ان استيفايها عسرٌ ومتعبٌ . فيجوز حينيذٍ ان تُشتَرى باقل مما تحوى . لانها حسب اعتبار الجمهور تسوى اقل . ولهذا قيل فى كتاب قواعد مواعيد الناموس ۞ يجب ان تكون الدعوى اقل من الشى الذى لا يمكن ان يصير بدون اتعابٍ ومصاريف ۞ وهكذا قل ان تعطّل الربح . او انهُ حصل ضررٌ للمشترى من هذا الابتياع . ولكن لا يجوز للمديونين انفسهم ان يشتروا الديون باقل . بما انهم يكونون علةً لقلة ثمنها . ويلتزمون بالوفاء التام . ثمَّ ان الولاة المشتهرين . واوليك ايضًا الذين يعتنون بوفاء ديون الاخرين ان تصرّفوا مع المديّنين بقساوةٍ وصعوبةٍ او انهم اغتصبوهم على بيع الدين لهم . اولاصدقايهم فيلتزمون بالردّ لانهم صاروا سببًا لصعوبة الوفاء والضرر ظلمًا *

* اجيب ثانيًا انهُ اذا لم يصر تعطيلٌ للربح . ولم يحصل من ذلك ضررٌ فلا يجوز ان تُشتَرى الديون والتمسكات الثابتة الاكيدة باقل مما تحوى . وهذا راىٌ عامٌّ كقول ديلوكو . واثبت ذلك . لانهُ لما حفظ تساوى الثمن مع الشى المُشترى . لان الدين يُشتَرى باقل مما يسوى . لان الحق على دين الف دينارٍ محققٌ استيفاوها وماكدٌ اخذها بدون صعوبةٍ وتعبٍ فيساوى الف دينارٍ . لان هذا الدين الذى يُشتَرى اذا لم يكن عتيدًا ان يُوفى بعد سنةٍ . بل الان بدونٍ صعوبةٍ او تعبٍ او ضررٍ البتة . فلا يمكن ان يُقال بانهُ لايسوى الف دينارٍ . والحال انهُ لاجل عوقة الزمان فقط لايجوز ان يُنقّص ثمنهُ والاّ لكان الربا جايزًا . ثم ان الف دينارٍ محققٌ وفاوها ففى المستقبل تسوى بقدار

ماتسوى

ماتسوى الف دينار في الحاضر. كما يبان صريحًا من المقولة الحادية والاربعين . المحرّمة من انوشانسيوس الحادى عشر. ولهذا السبب عينهِ فالحكم المرتب الناجى من كل خطرٍ لا يجوز ابتياعهُ بانقص من الثمن المعيّن من الشريعة والّا لاشترى باقل من الواجب. لان الثمن الشرعي هو غير متجزيّ. فالحكم الذى قد ترتب ناجيًا من كل خطرٍ وصعوبةٍ فيساوى مقدار مايساوى حكمٌ متجددٌ . لان الشريعة اذا بُطلت بعادةٍ معينة شرعيةٍ. او انها رُفعت برضاء الحاكم اقلهُ مضمرًا فهكذا حتى ان الحكم المرتب لا يكون لهُ سوى الثمن العام . كما تقول البعض انهُ ربما يصير ذلك من قِبل العادة . فيمكن ان يُشترى بثمنٍ ادنى الحكم الذى قد ابيُع بثمنٍ اعلى بما ان الثمنين عادلين . ولكن لا يمكن ان يُفتدى من البايع الّا بالثمن الذى اشترى بهِ. لان البيع الحقيقى بشرط الافتداء يقتضى ان البايع يردّ ذات الثمن المدفوع من المشترى. لان هذا الشرط هو نظير شرط حل المعاهدة *

* السوال الثالث عشر فى ماذا يلتزم مَن يدفع دينارًا زغلًا بجهلٍ عوض صاغٍ *

* اجيب انهُ يلتزم معما يعرف ذلك ان يدفع الدينار الصاغ. وان لم يمكنهُ ذلك فليفسخ العهد . لانهُ دفع شيًا مفسودًا باطنًا وجوهريًا . وقد الزم ذاتهُ بدفع الدينار الصاغ. والغلط فقد صار فى جوهر الدينار الذى هو مادةُ العهد . والّا لحصل عدم التساوى الذى يجب اصلاحهُ معما يتضح جليًا *

* السوال الرابع عشر فى هل يجوز بيع اشياء مفسودةٍ او ممزوجة *

اجيب

* اجيب مع جمهور المعلمين انهُ يخطى ضدّ العدل ويلتزم بالردّ* اولاً مَن بمعرفة يبيع شيًا مفسودًا. اما جوهريًا. لان العهد حينيذٍ يكون باطلاً لنقص الرضى جوهريًا . اما بالكمّية والوزن والعدد والقياس كما قيل. فى الفصل الخامس والعشرين من تثنية الاشتراع* لا تكن لك اوزانٌ مختلفةٌ اكبر واصغر. ولا يكن فى بيتك مدٌّ اكبر واصغر. الوزن عندك فليكن محقًا صادقًا . والمدّ فليكن لك بالصدق والسوى. لان الرب الهك يبغض كل مَن يفعل هذه ويمقت كل اثم ۞ اما بالكيفية بدون تنقيص الثمن ولو ان الفساد لم يكن مضرًا. لانهُ بهذه الاحوال يُتجاوز التساوى الذى يقتضيه العدل. لانهُ لم يُحفظ التساوى فيما بين الشى وثمنه. لان الشى المفسود المعيوب بالكمّية والكيفية يسوى اقل من الجيد التام. فاذًا لا يجوز بيعهُ الّا باقل ثمن نظرًا الى عيبه. وان كانت كيفية الشى مضرّةً فيلتزم البايع للمشترى بالضرر. لانهُ صار علتهُ ظلمًا * ثانيًا مَن يبيع شيًا ممزوجًا بشىء دنىٍّ. مثلاً خمرًا ممزوجًا بماء. او طحين حنطة مخلوطًا بشعير. ان كان المزج مضرًا وصيّر الشى غير مفيد او ردىً. لانهُ بظلم يغشّ المشترى. الذى رام ان يشترى الشى صرفًا. ويحصل لهُ الضرر ظلمًا ضدّ عهده بنية سليمة. ولو ان الشى الممزوج لم يتعطّل ولا صار غير مفيد. ولكن لا يجوز بيّعهُ بالثمن نفسه كانهُ صرفٌ. لانهُ يسوى اقل. وامرٌ قبيحٌ هو بيع الشى الدنى كالثمين. مثلاً بيع الماء بثمن الخمر اوخبز الشعير كخبز الحنطة نظرًا الى الكمّية. لان فى هذه الاشياء الممزوجة توجد كمّيةُ شىء دنىٍّ كقول القديس

انطونينوس

انطونينوس وكثيرين معهُ . ولا باس اذا الخمر الممزوج استبان للمشترى نظير الصرف . او ربما احسن منهُ . لان هذا بالعرض فالمشترى كان يقدران يمزج الما بالخمر. فالخمر الممزوج بذاته هو اقل اعتبارًا وقيمةً من الصرف وادنى. وعن قرب يصير خلًّا . واقل فايدةً في اشياء كثيرة . فيجب اذًا ان يُقلل ثمنهُ نظرًا الى المزج * ثالثًا مَن يستعمل حرفةً حتى تستبين البضاعة بها افضل جودةً. وذلك لكى يبيعها باغلى ثمن . لانهُ ليس لهذا السبب تسوى اكثر . بما ان جودتها لا تزيد بذلك . وكذلك مَن بمحارفةٍ يزيد ثقل البضاعة او توسيعها. مثلًا مَن يرشّ الحنطة بماءٍ ليعظم حبها ويضع الحرير في موضع رطبٍ ليزيدهُ ثقلًا. لان المشترى يُغش بالوزن والكيل . والشى في ذاته حقًا وصدقًا يكون اقل كميّةً *

* السوال الخامس عشر في هل ان البايع يلتزم ان يبيّن عيوب ورداوة الشى المُباع *

* اجيب اولًا اذا المشترى سأل هل ان الشى خالٍ من العيب . فالبايع يلتزم شرعًا ان يبيّن عيوب الشى لاسيّما الخفيّة. وهذا راى جمهور المعلمين كقول ليسيوس . والّا لخدع المشترى ظلمًا . لان المشترى لهُ حقٌ ان يعرف الشى الذى يريد ان يشتريهِ . وان يُجاب بالحق. ويطلب عهدًا بنيّةٍ سليمةٍ . ولهذا اذا البايع زعم ان الشى خالٍ من العيب مع انه معيوبٌ . ويرغّب المشترى ليشتريه فيلتزم بفسخ العهد ان اراد المشترى . لانهُ صار سببًا لهذا الغشّ . او انهُ لكان اشتراهُ حقًا ولكن باقل ثمن . فالبايع يلتزم ان يردّ لهُ من

الثمن

الثمن تلك الكمية قدر ما كان يشتريه با قل . وان ظنّ البايع ان العيوب الظاهرة ليست بيّنةً لدى المشترى . فيلتزم بان يوضح هذه ايضًا كقول ليسيوس . لانهُ يُسأل عن الجميع عمومًا *

* اجيب ثانيًا ان استبان الشى مضرًا او غير مفيد لما يُطلب لاجله والبايع لم يُسأل . فيلتزم بتبيان هذا ايضًا . والّا لالتزم بردّ الثمن المدفوع . واصلاح الضرر الناتج من ذلك . مثلًا اذا اباع . ولو بثمن معتدل . جوخًا محميًا بدل جيد . فرسًا هرشًا بدل فتى . حيوانًا مريضًا بدل معافى . بيتًا خربًا بدعمار . بزورًا عاطلةً قديمةً بدل جديدة جيدة . ولحومًا مفسودةً . وخرافًا ممروضةً . التى تعدى القطعان من الجرب . وغير ذلك الخ . وهذا راىٌ عامٌ عند الجميع . ثانيًا لانهُ فى هذا الحال يستبين ان المشترى قد جُذب الى الاشتراء كرهًا وبغش . لانهُ ظنّ ان البضاعة المقدمة لهُ هى جيدةٌ ومفيدةٌ لهُ . ولهذا السبب فقط يشتريها . ومع هذا فتقدمت لهُ بضاعةٌ مضرّةٌ غير مفيدة * ثالثًا كقول القديس توما فى الفصل الثالث من البحث السابع والسبعين ۞ ان البايع يقدم للمشترى سببًا للضرر او الخطر وذلك لانهُ يقدم لهُ شيًا معيوبًا . ان امكن ان يصدر من هذا العيب ضررٌ او خطرٌ ۞ والحال ان مَن يضع سببَ الضرر يستبين انهُ يفعل الضرر نفسهُ . كقول الناموس فى الكتاب الثالث عشر عن الاهانة . وهكذا قل اذا بعت شيًا معيوبًا لمَن هو عتيدٌ ان يبيعهُ ايضًا . لانك تصير سببًا للخطر او الضرر العتيد ان يحدث للمشتريين الاخرين لجهلهم العيب . بل اذا الشى كان بيّنًا انهُ اقل فايدة مما يرغب المشترى صوابيًا فيلتزم حينيذ البايع ان يكشف لهُ

له هذا الغشّ. لانهُ يلتزم وقتيئذٍ بان يعاهد المشترى حسب ارادته الصوابيه. لان هذا ما تقتضيه النيّة السليمة في عقد العهود. مثلًا البضاعة التي لايمكن حفظها زمانًا مديدًا. لايجوز بيعها لمن يطلب شيًا ليحفظهُ زمانًا مديدًا. بل ان البايع الذى يجهل عطل وعيب بضاعته الخفى. فيلتزم معما يعرفهُ. اما ان يبطّل العهد. او بان يصلح التخالف بردّه زود الثمن. لانهُ ظلمٌ هو اخذ ثمنٍ اكثر مما يسوى الشى. لكنهُ لا يلتزم باصلاح الضرر الناتج من ذلك. اذا لم يكن ثمَّ ذنبٌ ثقيلٌ ام خفيفٌ. لانهُ لم يكن وقتيئذٍ علة الضرر لاجل جهله المعذور. ولكنهُ كمَن يقتنى بنيةٍ سليمةٍ. ولا يلتزم من قبل العهد الّا لاجل الذنب الثقيل او الخفيف * اعلم انهُ ولو ان عيب الشى كان ظاهرًا ومستبينًا انه واضحٌ للمشترى. ولكن اذا البايع عرف بان المشترى لم ينتبه. وكان ذلك خطرًا. فيلتزم بان يعلنهُ لهُ ولو لم يُسال. وهذا راى جمهور المعلمين كقول راباللوس. لانهُ حينئذٍ نظرًا الى المشترى فهو مستترٌ والجهل يعطى سببًا للمعاهدة. ثمَّ ان النيّة السليمة الواجبة في العهود تقتضى هذا. ويعلّم فالينسا مع اخرين. انهُ اذا كان العيب مضادًا لنيّة المشترى الحالية. ولو انهُ لم ينتبه عليه لتغافله. لان تغافل المشترى لايعطى حقًا للبايع. مع انهُ محققٌ. بان المشترى لم يقصد ابدًا ولم يردقط ان يشترى شيًا نظير هذا هكذا معيوبًا *

* اجيب ثالثًا انهُ اذا العيب لم يصيّر الشى مضرًا ولا خطرًا. ولا غير مفيدٍ اقل جدًا مما يرجو المشترى بالصواب. ولا سُيِل البايع عن العيب

العيب . فحسب الراى العام لايلتزم بتبيان العيب الخفى . ولكن فلينقّص الثمن نظرًا الى العيب . لانهُ حينيذٍ لاتحصل للمشترى اهانةٌ ولا ضررٌ. اولاً لما امكن حفظ المعاطاة بين الانام . لانهُ اذا لم تختفِ كل العيوب الغير المعتبرة نظرًا الى ذاتها والى استعمال المشترى. لارتجع كثيرون عن الاشتراء مع ضررٍ عظيمٍ للبايعين او تنقيص الثمن الواجب كثيرًا . ولكن اذا تحقق البايع ان المشترى لعتيدٌ ان يبيع الشى بمقدار الثمن. الذى لكان أبيع به لو يكون خاليًا من النقص والعيب. فيلتزم حينيذٍ ان يبيّن لهُ العطل اقلهُ بعد المقاولة. لانهُ اذ يضع حاجتهُ للبيع مع عيبٍ مستترٍ . فيلتزم من قبل وظيفته ان يعتنى بالاّ يحصل من ذلك لاحدٍ ضررٌ ما . والاّ لاعطى سببًا لضرر الاخرين . بل اذا المشترى لم يرتضِ بالمقاولة الاّ بشرط ان يكون الشى خاليًا من كذا عيبٍ . ولو لم يكن مضرًا . والبايع فقد عرف هذا صريحًا اما من كلام المشترى . او من اشاراتٍ ودلايل اخر . فباىّ ثمن اباع الشى فانهُ حينيذٍ يظلم المشترى بذلك اذ ياخذ الثمن بدون ان يظهر العيب المكنون فيه. لان المعاهدة تكون وقتيذٍ باطلةً . بما ان رضى المشترى من ثمَّ كان شرطيًا. وقد فقد الشرط الذى عليهِ كان متوقفًا العهد كلهُ *

* السوال السادس عشر فى هل اذا عدم الشى المباع او تعطّل لمنْ يكون *

* اجيب اولاً انهُ اذا الشى عدم او تعطّل بعد التسليم . وصار الوعد بالثمن . فيعدم للمشترى . ولو لم يكن قد وفى الثمن . لان

المشترى

المشترى هو صاحبهُ . لان تملك الشى مع وجود الصفة يُكتسب بالتسليم . والشى يعدم لصاحبه *

* اجيب ثانيًا اذا عدم الشى قبل التسليم وكان محققًا محددًا . مثلًا هذا الفرس هذا القطيع الخ . فيعدم للمشترى حسب بعض شرايع . والسبب هو ترتيب الشرايع . التى ولوانها تمنع التملك قبل تسليم الشى . ولكنها تامر بان كل الفوايد والمنافع والمضرات الناتجة عنهُ بعد البيع التام فجميعها تخص المشترى كانهُ قد انتقل التملك . اما البيع والا بتياع فيتما بالرضاء المتبادل للمتعاهدين فقط او متى اتفقا معًا على تسليم البضاعة . ودفع ثمنها المعيّن اذا صار ذلك بدون كتابة . ولكن اذا عدم الشى او تعطّل لعوقة البايع وذنبه الخفيف الذى يلتزم بحفظ الشى الى ان يسلّمهُ . او لانهُ هكذا صار الاتفاق فيلتزم بالضرر . وهكذا اذا صار البيع تحت شرط فلا يكون تامًا قبل تمام الشرط . فيعدم للبايع . لان البيع تحت شرط لا يتم قبل تمام الشرط كقول الناموس ان البيع الشرطى يتم متى تمّ الشرط . ولهذا قبل تمام الشرط فخطر الشى وضررهُ يخص بايعهُ *

* اجيب ثالثًا اذا الشى لم يكن معيّنًا بالفردية . مثلًا مشترى ستة امداد حنطة من مخزن . او ستة نعاج من قطيع . او ان الشى كان معيّنًا نظرًا الى الكيل والعدد . مثلًا كل البيدر كل مدّ بدينار او ان هذا القطيع مفصول الثمن على كل راس الخ . فقبل التسليم او الكيل والعدد فالشى يعدم للبايع . الذى يلتزم بردّ الثمن ان كان قد انوفى . لان هذا البيع يستبين انه صار تحت شرط مضمر . ان دفع

البايع

البايع كل الغنم. او ان اكتال كل امداد الحنطة. كما قيل فى الكتاب الخامس والثلاثين من الناموس. ولكن اذا كان قد تعيين الوقت الذى كان يجب ان يُكال او يُعدّ فيه وقد نصح المشترى ومع ذلك تعوّق. فخطر الشى يكون فيما بعد للمشترى. ولهذا ان عدم كل القطيع. او البيدر فالمشترى من ثمّ يخسر الثمن. كقول الناموس فى الكتاب الخامس عن خطر وفايدة الشى المُباع *

* اجيب رابعًا انهُ اذا ابُيع شىٌ واحدٌ من شيين بالتفصيل. مثلًا من فرسين واحدٌ بدون تعيين أيهما. فان عدما الاثنان بعد تمام البيع. فالمشترى يلتزم ان يفى الثمن الموعود. ولو لم يتسلّم شيًا. وان عدم الواحد فقط. فيعدم للبايع. الذى يلتزم حينيذٍ بان يدفع الآخر كقول الناموس فى الكتاب الرابع والثلاثين عن العهود وعن البيع والابتياع *

* السوال السابع عشر فى هل ان البايع يمكنهُ ان يستولى على اثمار وفوايد الشى المُباع الى ان يفى الثمن *

* اجيب انهُ اذا لم يوجد سبب تعطيل الربح او حصول الضرر. لايمكنهُ ذلك اذا كان قد دفع الشى للمشترى بالثمن الموعود. وهذا راىٌ عامٌ. لان تملك الشى حينيذٍ قد انتقل بالكليّة الى المشترى. كقول الناموس فى الكتاب التاسع عشر عن العهود وعن البيع والابتياع والشى يثمر لصاحبه. ولا يجوز استيفاءُ شىء البتّة لاجل عوقة الوفاء. وهذا محققٌ. ولو ان المشترى وُجد فى عوقة مذمومة لوفايه الثمن. لانهُ بهذا لايعدم التملك على الشى وعلى اثماره ايضًا. ولكنهُ يلتزم

حينيذ

حينئذٍ بتعويض الربح المعطّل. واصلاح الضرر الحاصل للبايع لاجل عوقة الثمن. ولهذا متى البيع المطلق انحلّ برضاء متبادلٍ فالاثمار تكون للمشترى. لانهُ صار صاحب الشى فى الزمن المتواسط. بل ولا يقدر البايع بعد قبوله الوعد بالثمن ان يستولى على اثمار الشى المُباع. ولو لم يكن المشترى تسلّم الشى. ولا دفع ثمنهُ. لانهُ بعد تمام البيع. كما ان خطر الشى المُباع واتعابهُ تخصّ المشترى. هكذا اثمارهُ وفوايدهُ يجب ان تخصّهُ ايضًا. والّا لما كان متساويًا حظ المتعاهدين وبالنتيجة لكان ظلمًا. ولهذا قيل فى الناموس ۞ ان الفايدة يجب ان تكون ايضًا لمَن يكون الخطر *

* ولكن هل ان البايع يمكنهُ ان ياخذ من المشترى كل سنةٍ خمسةً فى المايه الى ان يوفيه ثمن الشى المُباع *

* اجيب انهُ يجوز لهُ ذلك ان وُجد سبب حصول الضرر وتعطيل الربح. مثلًا اذا من هذا الثمن او الكميه كان عتيدًا ان يقبل هذا المقدار. اما من مشترى حكرٍ او من شركةٍ او متاجرةٍ الخ. لان هذا المدخول السنوى من الدراهم لا يُستوفى لاجل عوقة الوفاء الذى هو رباءٌ. بل لاجل تعويض خسارة الربح الذى كان يحصل عليه حقًا من غير جهةٍ. والمشترى لم يزل متمتعًا بالشى المُباع وماسكًا ثمنهُ *

* السوال الثامن عشر فى هل يجوز البيع بشرط ابتياعه ثانيًا والاشتراءُ بشرط افتدايه *

* اجيب اولًا انهُ يخطى ضدّ العدل مَن بالدين او بدراهم موعودةٍ يبيع لاخر بضاعةً باغلى او باوسط ثمنٍ. بشرط ان يرجع

ويبيعها

ويبيعها له بادنى ثمن وبدراهم منقودة* اولًا لان انوشانسيوس الحادى عشر قد حرم هذه المقولة ۞ ان العهد جايزٌ ولو كان مع الشخص نفسه بشرط ان يرجع فى بيعه ثانيًا لاجل الربح خاصةً ۞ ثانيًا فى شرط بيع الشى ثانيًا لبايعه بثمن ادنى يوجد عدم التساوى. بل والظلم نفسهُ . لانهُ عدا الثمن الواجب يُوضع ثقلٌ ذو ثمن وهو ان يرجع يبيعهُ بادنى ثمن . وبهذا تفقد حرّية اقتنايه او بيعه باغلى او باوسط ثمن. بل ان هذا الشرط يصيّر العهد ربايًا . وان يكون قرضةً بالقوة . ولاجلها يُوخذ شىٌ ما عدا الكمّية. لان الامر فى ذاته كانٌ البايع يقرض دراهم قليلةً. لكى ياخذ اكثر منها *

* ولكن اذا لم يوجد هذا الشرط او الثقل. هل يجوز للبايع نفسه ان يشترى البضاعة ذاتها من المشترى بادنى ثمن. فالقديس انطونينوس وتوليتوس واخرون معهُ ينكرون ذلك. ويوجبهُ كثيرون ولكن اذا لم توجد شريعةٌ وضعيّةٌ تحرّم هذا فى مواضع كثيرة. بما ان البايع قد باع هذه البضاعة بثمن واجب وفيما بعد اشتراها . لان كلاً غيرهُ يقدران يشترى بادنى ثمن بضاعةً مباعةً لاخر. فلما لايجوز هذا نفسهُ للبايع ذاته. الذى ترك المشترى فى مطلق حرّيته ان يقتنى هذه البضاعة او ان يبيعها لاخر. ولايثقّل عليه بذلك بل بالحرى ينقذهُ من تعب التفتيش على مشتريين اخرين *

* اجيب ثانيًا ان البيع بشرط الرجوع بالبيع. والابتياع بشرط فكه لايجوز الّا فى هذه الاحوال* اولاً بالّا يصير شىٌ بغش ربايىٌ وتوجد نيّةٌ صادقةٌ للبيع والابتياع . والّا لكان ذلك قرضةً مضمرةً. والربح الصادر

الصادر عن ذلك يكون ربا * ثانيًا يجب ان يُكافي الثقل الموضوع. لانهُ ثقلٌ خارجٌ عن العهد ذو ثمنٍ فيجب اذا ان يُكافي. والّا لما حُفظ التساوي والعدل. وبالنتيجة ان يُنقّص الثمن اذا التزم المشتري بان يبيع ثانيًا الشي المُباع للبايع. لان هذا الالزام هو ثقلٌ ذو ثمنٍ اذ يعدم المشتري حرّية اقتنايه. او ان يبيعهُ لمن اراد. وينبغي ان يُزاد الثمن. اذا التزم البايع بان يستفك الشي المُباع. ان اراد المشتري. بما ان هذا الثقل هو ذو ثمنٍ وخارجٌ عن البيع * ثالثًا بان الشي لا يُستفك بثمنٍ اكثر مما ابيع. ما لم يكن من ثمّ قد صار افضل بواسطة اجتهاد المشتري وعنايته. لان عهد الرجوع بالبيع قايمٌ بهذا فقط. وهو ان المشتري يردّ الشي بعد قبوله الثمن الذي دفعهُ. لان المعاهدة بهذا النوع هي كالشرط. اي انهُ يجوز بعد مدة من الزمان ان يُحلّ العهد * رابعًا بان المشتري يصير حقًا صاحب الشي المُباع. ويقبل اخطارهُ ويتمتع باثماره وفوايده. لان ذات العهد يقتضي هذا. فحسب الراي العام هذا العهد هو جايزٌ مع هذه الشروط. بما انهُ لا يضادّ جوهر العهد. والثقل الموضوع يُعوّض * ولكن بيع الشي المثمر الصاير بهذا الشرط. وهو ان البايع يلتزم فيما بعد ان يقبل رزقهُ وان يردّ كل الثمن الذي قبلهُ للمشتري. الذي كان يستعمل الاثمار. فهو اقلهُ بالاستعمال مشبوهٌ بالرباء الخفي. وبالحرى انهُ قرضةٌ بالقوة مع ربحٍ نظرًا الى ذاك الذي لم يشا ان يقرض الغير دراهمهُ اذ يطلبها. بل يشتري منهُ حقلًا اوكرمًا بهذا الشرط. وهو انهُ بعد سنتين ام ثلثةٍ يستفكهُ بالثمن نفسهِ. الذي أُبيع بهِ. مع التمتع بالاثمار

الناتجة

الناجمة منهُ. فهذا ليست لهُ نيّة لان يشترى حقًا بل يقصد ان يعطى دراهم حاضرةً بهذا الشرط. وهو ان ياخذها كلها فيما بعد مع ربحها. وهذا فهو رباءٌ حقيقيٌّ *

* السوال التاسع عشر فى ان مَن يبيع شيًا على اسم غيرهِ بزودٍ عن الثمن المعيّن لهُ. لكنهُ عادلٌ. فهل يقدر ان يستبقى لذاتهِ تلك الزيادة *

* اجيب منكرًا ذلك * اولاً لان صاحب الشى يقصد تعيين ثمنهُ فقط. بالاّ يُباع باقل. لاّ كانهُ لا يريد ان يُباع باكثر. اذا امكن * ثانيًا لان كل ثمنٍ واجب يخلف الشى نفسهُ فانهُ يخصّ صاحب الشى المُباع. فاذًا لا يجوز لهُ ان يستبقى منهُ شيًا بدون رضاهُ. ولا تقل ان هذه الزيادة هى ثمر شطارة البايع. لان هذه الشطارة اما انهُ يقدمها مجّانًا. ولهذا لا يقدر ان يكافى ذاتهُ عنها. لانهُ وهبها. ام انهُ اكرامًا. وحينيذٍ لا يجب لهُ شئٌ عدا الاجرة المعهودة. وان كان خادمًا فيلتزم بذلك من قبل وظيفتهِ بدون اجرة جديدةٍ * ولكن اذا الخادم او غيرهُ اشترى ذاك الشى بالثمن المُعيّن من صاحبهِ. وفيما بعد باعهُ على اسمهِ بثمنٍ واجبٍ ازيد قليلاً. فيقدر ان يستبقى لذاتهِ هذا الربح. لانهُ باع الشى على اسمهِ بثمنٍ واجبٍ ما لم يكن صاحب الشى اوصاهُ بان يبيعهُ بقدر ما يمكن من الثمن الواجب. فيلتزم حينيذٍ ان يعمل كل اجتهادهِ كقول ليسيوس * هكذا مَن يشترى شيًا على اسم غيرهِ بانقص من الثمن المعيّن لهُ فلا يمكنهُ ان يستبقيهِ لذاتهِ لانهُ بتعيينهِ الثمن فلا يقصد ايهاب ما يفضل. بل

بل انهُ يروم فقط بالاّ يُشترى باكثر. ومن ثمَّ فيخطيون الخياطون باستبقايهم زود الثمن المُعطى لهم لمشترى القماش. اولانهم يكونون سهلين في اعطاء الثمن لنوالهم من البايع شيًا ما. لانهم يلتزمون بان يسعوا بامر الغير المسّلم لهم باجتهادٍ كانهُ امرهم. ولهذا مُن يقبل وصية الغير فانهُ يلزم ذاتهُ بالاعتناء بما يفيدهُ وبخلاف ذلك لاتُدفع امور الغير للاخرين. ولا يقدرون ان يكافوا تعبهم سرًا. لانهُ بهذا يكافون بالتمام اذ يُعطى لهم دون غيرهم عمل الاثواب. وتُعطى لهم الاجرة الواجبة. ولعمرى ان مُن يقبل امور الغير بدون طلب شيء. فيستبين انهُ يريد ان يقدم تعبهُ مجانًا. كقول الناموس في الكتاب الاول عن الوصيّة *

* السوال العشرون في لمُن يخصّ الشي اذا ابُيع لاثنين بالتبعية *

* اجيب مع الراى العام انهُ اذا الشي لم يكن قد سُلّم لاحدٍ فيخصّ اول مشترى. لان هذا الشي لم يكن ممكنًا ان يُباع بدون اهانة وضرر اول مشترى الذى لهُ عليهِ حقٌ متقدمٌ. ولكن اذا كان الشي قد دُفع لثانٍ مشترى. فحينيذٍ يكون لهُ لانهُ بالتسليم اكتسب التملك. كما في الكتاب الخامس عشر من الناموس. اما اول مشترى فيقدر ان يدّعى على البايع. حتى اما انهُ يفسخ ثانِ عهدٍ ويدفع لهُ الشى. اما انهُ يصلح الضرر. لانهُ حسب الشرايع لا يُكتسب التملك بالعهد وحدهُ بدون التسليم. ما عدا اذا كان الشى المُباع او الموهوب لمدينةٍ او لكنيسةٍ او لاجل افعالٍ صالحةٍ. لان هذه تكتسب التملك بالبيع او الايهاب فقط. قبل التسليم * ولكن يقدر اول مشترى ان

يستخلص

يستخلص الشى من ثانى مشترى ان كان اشترى بنيّة مفسودة اى اذا كان عارفًا ان الشى قد انباع لاخر. بل ان الثانى يلتزم بان يعطى الشى طوعًا للاول بعد اخذ الثمن. ان كان الزم البايع لكى يبيعهُ ثانيًا . لانهُ تعدّى حقّ اول مشترى وقد صار علة البيع ظلمًا. والضرر الناتج من ذلك . ومن ثمّ فيلتزم ان يزيل الاهانة المسببة منهُ ويصلحها . وهذا نفسهُ يصير فى باقى العهود . مثلًا فى الاستكراء لان الشى المُستُكرى اذا دُفع لثانى مستكرى فيتقدم على الاول لان بيده قد تسلّم الشى. الذى لايجب ان يُستخلص منهُ *

* السوال الحادى والعشرون فى هل ان اختصاص البيع هو جايزٌ *

* اعلم ان اختصاص البيع هو اذا واحدٌ او قليلون يجمعون بان يبيعوا او يشتروا هذه البضاعات وحدهم . او ان يتعاهدوا فيما بينهم بالّا يبيعوا البضايع والاعمال الّا بالثمن الفلانى . فالكلام هنا لايُفهم عن اختصاص البيع بالعموم . او المرتب بالسلطان المشتهر . اى متى واحدٌ او قليلون اخذوا اذنًا من الحاكم بان يبيعوا هم وحدهم بعض بضايع. لان هذا من الواضح انهُ جايزٌ ان صار لسببٍ موجبٍ وبثمنٍ عادلٍ. لان هذا يقتضيه احيانًا الخير العام. وذلك ليلّا تتعطل تجارة بعض اشياء او صناعةٍ. لانّه توجد بعض بضاعاتٍ لا يمكن تحصيلها الّا بمصاريف كثيرةٍ . وهذه المصاريف لاجل خطر الضرر لا يريد احدٌ ان يقبلها على ذاته بدون اختصاص بيعها لهُ وحدهُ كما يتضح فى صنعة الطبع . وهذا فى مكنة الحاكم. لان الدراهم هى ضروريةٌ لهُ لاجل الخير العام.

ولكن

ولكن ثمن هذه البضايع يجب ان يُعيّن باعتدال لا سيّما اذا كانت ضرورية عمومًا لنظام العيشة المدنيّة . والاّ لاعطى اذنٌ للبعض لان يظلموا الآخرين حسب اختيارهم . ويسببوا لهم ضررًا عظيمًا *

* اجيب ان كل اختصاص بيع صادر عن سلطة خصوصية فهو محرّمٌ لا من الشريعة البشرية فقط . بل ومن الالهية الطبيعية ايضًا * اولاً لانهُ ضدّ وصيّة المحبة الناهية بالاّ احدٌ يصدّ فايدة الآخرين مصيّرًا القريب ان يشتري الشي باكثر مما كان عتيدًا ان يشتريه . الذي لا يريد احدٌ ان يُفعل بهِ * ثانيًا ضدّ خير الجمهور لانهُ يضرّ كثيرين * ثالثًا ضدّ العدل البدلي ولهذا فيلتزم بالردّ لان الجمهور لهُ حقٌ بالاّ يُزاد ثمن الاشياء بسلطان خصوصيّ لاجل فايدة الخصوصيين او ان يحصل الغلاء بواسطة بعض مخاتلات . فيصير ضدّ العدل على اربعة انحاء * اولاً اذا قليلون او كثيرون اتفقوا فيما بينهم بالاّ يبيعوا البضايع او الصنايع الاّ بالثمن الفلاني . ولو لم يفوق الثمن الاعلى الذي كان من ثمّ قبل اتفاقهم . او بالاّ يشتروا الاّ بالادنى . لان هولاء يتعدون الحق الذي لكلٍ بان يشتري بالثمن الاوسط او الادنى . وان يبيع بالاعلى او الاوسط مانعين بسلطانهم الخصوصيّ بالاّ يمكن ان يُباع او يُشترى هكذا . وحاصرين الثمن بالاعلى او بالادنى . فهذا قول معلمين كثيرين ضدّ اخرين . ولكنهم يقرّون بانهُ ضدّ المحبة . بل وضدّ العدل ايضًا ان فات الثمن الاعلى * ثانيًا اذا احدٌ منع باغتصاب او خوف او بغشّ بالاّ تنقل البضايع الى غير موضع . لان الجمهور لهُ حقٌ بالاّ تمنع فايدتهُ لاسيّما بطريقة ظالمة .

ظالمة . هذا راىٌ عامٌ * ثالثًا اذا واحدٌ او البعض اشتروا كل بضايع ذاك الجنس مثلاً . الحنطة و بذلك اجلبوا الغلا . وهذا راىٌ عامٌ ايضًا . لان اجلاب الغلا هو ضدّ حق الجمهور وتسبيب الضرر له . فالتعليم الرومانى يحصى هولاء فيما بين الخطفة . او لانهم لا يريدون ان يبيعوا فيما بعد الّا باغلى ثمنٍ . مانعين بسلطانهم الخصوصىّ بالّا يشترى احدٌ بثمنٍ اوسط او ادنى ضدّ حقهم * رابعًا اذا التجّار اخفوا بضايعهم لكى يزيد ثمنها . مظهرين كانها شىٌ فريدٌ . مع انها ليست كذلك . لان الجمهور لهُ حقٌ بان يشترى الاشياء المباعة بالثمن المستبين عادلاً نظرًا الى كثرتها * ولكن الامر يكون بخلاف ذلك اذا احدٌ حفظ بضاعتهُ . التى لم تكن نُدبت للبيع . وابقاها الى زمانٍ تُباع فيه باغلى ثمنٍ . بشرط الّا يصدر من قبل ذلك غلا . لانهُ وقتيذٍ لا تحصل لاحدٍ اهانةٌ ولا سبب ضررٍ . والى هذا الظلم يُنسب ايضًا اذا وضعوا مشتريين كاذبين لكى ان المشترى الحقيقى يزيد الثمن . وكذلك اذا حتم ارباب الصنايع بالّا يعلّمون احدًا صنعتهم بدون ثمنٍ ظالمٍ . او ان العمل المبدو من واحدٍ لا يُكمّل من غيرهِ . لان هذه محرّمةٌ من الناموس فى الكتاب الاول عن الموافقات . لانها تؤول الى ضرر الاخرين *

* السوال الثانى والعشرون فى ما هى الاشياء الغير الجايز بيعها *

* اجيب مع جمهور المعلمين انهُ لا يجوز بيع او ابتياع * اولاً الاشياء الروحية وما يختص بها . لانهُ سيمونيةٌ * ثانيًا الاشياء المحرّمة بشريعةٍ عادلةٍ . بما ان الشريعة العادلة تلزم ذمةً * ثالثًا الاشياء

التى

التي لا يقدر ان يستعملها المشتري بدون خطية. او التي ادبيًا لا تُستعمل الّا للضرر. او العتيد ان يستعملها المشتري للخطاء. او التي تستعملها الانام عمومًا للشرّ. والتي تكون سببًا لخطاء المشتري، ما لم يتضح جليًا بان هذا المشتري لعتيدٌ ان يستعملها جيدًا. لان ذلك يكون وقتيذٍ مساعدة الغير على الخطاء. او طرحهُ في خطر الخطاء. او تقديم الات الخطاء ومادته له. ومن ثمّ فيخطي مَن يبيع صورًا دنسةً. او كتبًا تضادّ الامانة والاداب الحميدة. او تهين القريب وصيتهُ. ومَن وجدت عندهُ مثل هذه. فيلتزم ان يعدمها وان حصل لهُ من ذلك ضررٌ. فليلم ذاتهُ. اذ كان ينبغي له ان لا يقتني كتبًا نظير هذه. ولا عذر لهُ اكثر مِمَّن ياخذ من اخر درهمًا زغلًا. ولا يمكنهُ ان يدفعهُ لغيره *

* ولكن هل يخطي خطاءً مميتًا مَن يبيع ملحًا او بضايع اخر محرّمةً من الشرايع المدنيّة فقط. ولو ان هذه الشرايع كانت قصاصيةً فقط *

* اجيب ماكدًا ذلك. لانهُ يضع حياتهُ في خطرٍ. وان يعدم حرّيتهُ مع جميع ارزاقهِ واستيصال عيلتهِ. وربما انهُ خطاءٌ ضدّ المحبة. بوضعهِ ذاتهُ في اخطارٍ مثل هذه لاجل ربحٍ زمنيّ اقل جدًا من الضرر الذي يسببهُ لذاتهِ. حتى ولا يجوز للاخرين ان يشتروا مثل هذه الاشياء. لانهم يقدمون للبايعين سببًا للخطاء *

* السوال الثالث والعشرون في ما هي واجبات البايعين والمبتاعين *

* اجيب انهُ ما عدا ما قيل فيلتزم المشترى من قبل العدل ان يفى الثمن الموعود فى الزمن المعهود. والبايع يسلّم البضاعة. لان من العهد يصدر حقٌّ ثابتٌ والزامٌ شرعىٌّ *

* السوال الرابع والعشرون فى هل يخطى من يغتصب على البيع . ولو بثمنٍ واجبٍ *

* اجيب انهُ يخطى خطاءً مميتًا. ويتضح ذلك * اولاً مما قيل فى سفر الملوك الثالث عن اخاب . كيف انه اغتصب نابوت لكى يبيعهُ كرمهُ بثمنٍ واجبٍ. واخذهُ منهُ قهرًا . ومن ثمَّ فالقديس يوحنا فم الذهب قال فى عظته السابعة والثمانين ۞ هذا هو الذى اهلك اخاب الملك . لانهُ ولو كان قد دفع الثمن . ولكن لانهُ اخذهُ منهُ قسرًا فنال العذاب ۞ لانه يجب على المشترى بالاّ يغتصب بل يقنع فقط . ولعمرى انهُ ان كان مَن قد وفاءَ الثمن الواجب استحق عذابًا . فاىّ عذابٍ يستحق مَن يسلب مال الغير بدون ثمنٍ * ثانيًا لانهُ تصير اهانةٌ عظيمةٌ لصاحب الرزق . الذى كان لهُ حقٌّ بان يستبقيهِ لذاته *

* السوال الخامس والعشرون فى ماذا يجب ان يُقال عن الاسترجاع الاهلى *

* اجيب اولاً انهُ حقٌّ مُعطى لقرابة البايع واهلهِ. لكى فى مدةٍ من الزمن يفسخ بيع الرزق الثابت . ويردّهُ لهم بالثمن نفسهِ الذى بهِ اشترى من الغريب او من الابعد قرابةً. فهذا الحق قد مُنح لحفظ الارزاق الثابتة فيها بين الاقارب . ومن ثمَّ فلا يجوز ان تُباع او تُعطى للغريب *

اجيب

* اجيب ثانيًا انهُ يخطى خطاءً مميتًا ويلتزم بالردّ * اولًا القريب الذى يستردّ الشى المُباع بنيّة ان يبيعهُ على اسمهِ لاخر . لان الشريعة لا تعطيهِ حقًا على استردادهِ الّا ليقتنيهِ لذاته. بل يلتزم غالبًا ان يثبّت بقسم . انهُ يريد ان يحفظهُ لذاته * ثانيًا الغريب الذى يسترجع الشى المُباع على اسم القريب. لانهُ يتسبب للمشترى اهانةً . بما ان الشريعة لا تمنح حقًا لاسترجاع الشى الّا للقرابة ليستبقيهِ لذاتهِ لا للغريب * ثالثًا من يمنع القريب بغشٍ او بتهديدٍ ليلا يسترجع الشى لذاتهِ . اوياخذ منهُ ثمنًا اكثر مما دُفع . لانهُ يتعدّى حقهُ *

* الراس السادس *

فى الاكراء والاستكراء *

* السوال الاول فى ماذا يكونا *

* اجيب ان الاكراء هو عهدٌ بهِ يُعطى استعمال الشى او ثمرةٌ او مفاعلة الشخص بثمنٍ الى زمانٍ ما * والاستكراء فهو عهدٌ بهِ يُوخذ استعمال الشى او ثمرةٌ او مفاعلة الشخص بثمنٍ ما . ومن ثمّ فالامران هما عهدٌ واحدٌ بدليٌّ . الذى من جانب المُعطى فهو اكراءٌ . ومن جانب القابل فهو استكراءٌ . فاذا الشى المُكرى فقد قبل التسليم فالعهد ينحلّ والمستكرى ينحو من طايلته . ثمّ ان الاكراء والاستكراء فيشبهان البيع والابتياع . وفى الناموس لهما تلك القواعد نفسها . بما انهما بيع او ابتياع لاستعمال الشى او اثماره او مفاعلة

مغايلة الشخص. ومن ثمّ فلا يجوز ان يكرى زود عن الثمن الواجب. ولا يستكرى بانقص من الواجب *

* السوال الثانى فى ما هى واجبات المُكرى والمُستكرى نحو بعضهما بعض *

* اجيب أولاً مع جمهور المعلمين ان المُكرى يلتزم اولاً ان يبيّن للمُستكرى عيوب الشى المُستكرى كما سبق القول عن بيع الشى. لان الاكراء له تلك القواعد نفسها. والّا لالتزم للمُستكرى بالضرر. ولو ان المُكرى جهل ذلك العطل. ولكن بجهل مذموم. كما قيل فى الكتاب التاسع عشر عن الاكراء ۞ ان من يكرى بجهل خوابى مشققة. ولهذا فقد اهرق الخمر. فيلتزم باصلاح الضرر. ولا يعذره جهله ۞ لان المُكرى يلتزم بان يفحص بامعان. هل ان الشى المُستكرى يصلح للعمل المعطى لاجله وغير مضر. وهذا ما يقتضيه جوهر الاكراء واستقامته. الذى قد ترتب لفايدة المتعاهدين* ثانياً يلتزم بالمصاريف الضرورية لتصليح الشى المُستكرى وللاستعمال الواجب الذى لاجله قد اخذ. لانه يلتزم بان يصير الشى قابلاً لاستعمال المُستكرى. وان عدم هذه القابلية فليردّها. لانه لهذا السبب ياخذ الاجرة. واذا المُستكرى صرف شيئًا ما ضروريًا لهذه الغاية. مثلاً لمداوات الفرس لترميم البيت الخ. فيلتزم المُكرى بتعويضه. لانه ان كان هذا الالزام يصدر عن القرضة التى تعطى مجاناً. فكم بالاحرى تصدر عن الاكراء الذى لاجله توخذ الاجرة. وهكذا يلتزم بالمصاريف العمومية المختصة به ما لم يصير الاتفاق

الاتفاق بخلاف ذلك مع حفظ المساواة* ثالثًا يلتزم بترك الكرى كل الزمان الذى به لم يقدر المُستكرى ان يستعمل الشى. او العمل المُستكرى اذا المانع كان من جهة الاكراء او الشى المُستكرى. لان المُستكرى لا يستبين انهُ يُعد بالكرى. الّا لانهُ يستعمل الشى المُستكرى او يتمتع به وحينيذ لا يوجد شئ يستحق الكرى. اما من يضمّن الحقول فيلتزم بان يترك الزمان كلهُ للضامن اذا لم يستفد شيًا. اما لاجل ان الارض هي عاقر او لاجل البُرُد والعواصف ومحل تلك السنة. او لاجل نهب الاعداء او حريق الزرع والاثمار بدون ذنب الضامن. ولكن اذا الضامن استفاد شيًا ما. ولكن المحل كان عظيمًا والخسارة متزايدةً فالمضمّن حينيذ يلتزم بتنقيص الضمان حسب المصيبة. متى كان خصب السنة الماضية او المستقلبة لا يعوّض محل وخسارة الحاضرة كقول الناموس فى الكتاب الخامس عشر عن الاكراء. ومن ثمّ ملما لم الضامن يعاهد قبلًا بانهُ يلزم ذاتهُ بوفاء الضمان بالتمام والكمال ولو مهما حدث. الذى لاجله يلزم تنقيص الضمان. لان الضامن حينيذ يترك تعويض حقه* رابعًا اذا المُكرى باع رزقهُ فيلتزم ان يبيعهُ بهذا الشرط وهو ان المُستكرى يكون عند المشترى على حالته عينها. واذا استخلص منهُ البيت او الحقل فالبايع يلتزم للمُستكرى بالضرر* خامسًا يلتزم بالّا يعدم المُستكرى الشى قبل الزمان المعيّن. والّا لالتزم لهُ بالضرر بما انهُ اكتسب بالعهد حقًا على استعمال الشى والتصرف به حتى الى ذاك الزمان. ما عدا فى هذه الاربعة الاحوال التى يمكن بها طرد المُستكرى

قبل

قبل الزمان * اولاً لاجل حادث على غفلة ولاجله يصير الشى المُكرىُ ضروريًا لصاحبه. كحريق مثلا او غرس الخ * ثانيًا اذا الشى المُكرىُ كالبيت مثلاً اذا احتاج الى تصليح او ترمرم ولكن يجب ترك الكرى باقى الزمان * ثالثًا اذا المستكرى لم يفى الكرى مدة سنتين * رابعًا اذا استعمل الشى المُكرىُ لغايات ردية او لاصدار ضرر او لانهُ عطّلهُ * اخيرًا يلتزم المُكرى بالاّ يكرى الشى لمُن يستعملهُ بالشر. لانهُ بهذا يكون قد اعطاهُ سببًا وسهولةً. بل ويساعدهُ على الخطاء. كمُن يعطى سيفًا لمُن يعرفهُ جليًا بانهُ يروم المبارزة *

* اجيب ثانيًا مع جمهور المعلمين ان المُستكرى يلتزم * اولاً بان يستعمل الشى المُكرىُ كحكم ذوى الفطنة. لالغير اشياء عدا المسموح لهُ بها. لان مُن يختلس استعمال شئ اجنبىّ بدون رضى صاحبه فيخطى ضدّ العدل * ثانيًا يلتزم ان يستعمل لحفظه وصيانته ذاك الحرص والاجتهاد الذى يستعملهُ الاناس الحريصون الفطنون لحفظ رزقهم . ولهذا اذا لاجل ذنبه الثقيل او الخفيف ايضًا عدم الشى او تعطّل فيلتزم بالردّ . لان العهد يول الى فايدة الاثنين . بل انهُ يلتزم بذنب الخدامين والاجراء والفعلة ايضًا . اذا لم يمنع ذلك لاجل كسله. او انهُ لم يستكر اناسًا خبيرين . او انهُ استاجر اناسًا ارديا شريرين. كقول الناموس فى الكتاب الحادى عشر عن الاستكراء ويحرص بالاّ يلحق صاحب الشى ضررٌ البتة. لانظرًا الى حق الشى. ولا نظرًا الى جوهره. ويلتزم بالعرض المفاجى ايضًا لاجل انهُ عمل

شرًا

شرًا ضدّ العهد * ثالثًا يلتزم بالمصاريف الزهيدة اليومية الضرورية لحفظ الشي المُكرى. مثلًا عليق الفرس * رابعًا يلتزم ان يفي الكرى في الزمان المعيّن. لانهُ حينيذٍ يجب شرعًا . ولهذا ان حصلت عوقةٌ بذنبهِ فيلتزم للمُكرى بالضرر. فاذا لم يمكنهُ ان يستعمل او يتصرّف بالشي المُكرى لاجل علةٍ لم تصدر من جهتهِ . مثلًا لاجل الحرب. او لان البيت قدخرب . او الفرس تعطلت فلا يلتزم بوفاء الكرى كل ذاك الزمان. كقول الناموس في الكتاب الرابع عشر. لاجل الاسباب السابق ذكرها . ولكن اذا لم يمكنهُ استعمال الشي او التصرّف بهِ لاجل سببٍ صادرٍ من جهتهِ ولو حدث بدون ذنبهِ. فيلتزم بوفاء كل الكرى. وعن الزمان الذي لم يمكنهُ ان يستعمل الشي بهِ ايضًا. لان العدل يقتضي بان لا يحصل للمُكرى ضررٌ لاجل سببٍ صادرٍ من قبل المُستكرى . ولعمري كما ان المُستكرى لا يلتزم بوفاء الكرى اذا لم يمكنهُ ان يستعمل الشي المُكرى لاجل سببٍ صادرٍ من قبل المُكرى. او الشي المُستكرى. فبالصواب اذًا هو ان المُكرى يحصل على الكرى اذا المُستكرى لم يمكنهُ استعمال الشي المُكرى لاجل سببٍ صادرٍ من قبلهِ * خامسًا يلتزم بالّا يترك الشي المُكرى قبل الزمان المعيّن . والّا لالتزم بوفاء الكرى تامًا كانهُ قد استعمل ذاك الشي نفسهُ. ما لم يمتنع عن استعمالهِ لاجل سببٍ لم ينتج من جهتهِ . لانهُ يلتزم بحفظ العهد . ولكن اذا الامر لم يكن صادرًا على غير نوعٍ فيجوز للمُستكرى ان يكري الشي المُكرى لهُ لاخر ذي خبرةٍ. الذي يلتزم بوفاء الكرى لاول مستكرى وهذا للمُكرى .

سادسًا يلتزم بان يردّ الشى المُكرى للمُكرى بعد تمام زمان الاستكراء. اذ لاحق له لان يمتلكه دايمًا. والّا لالتزم بالضرر * اعلم ولوان خطر الشى المُكرى يستمرّ لصاحبه. ولكن يمكن ان يُوضع شرطٌ وهوان المُستكرى يخضع للحوادث المفاجيّة ويقبل على ذاته جميع اخطار الشى المُكرى. ولكن الزامٌ مثل هذا يجب ان يُكافى بتنقيص الكرى. والّا لحصل الظلم وعدم التساوى *

* السوال الثالث فى ما هي الاشياء الواجب حفظها فى استيجار الفعلة والخدامين *

* اجيب مع جمهور المعلمين انهُ يجب حفظ هذه* اولًا ان كرى الخدامين والخدامات واجرة الفعلة الواجبة تكون المعتادة ان تُعطى لهم عمومًا فى تلك الاماكن . لان اجرة الفعلة وكرى الخدامين يُستنتج من الاعتبار العام . نظير الاشياء المباعة . ويمكن اسنادهُ الى الثمن الاعلى والاوسط والادنى متى لم يكن معينًا من الشريعة . ولذلك مَن يستوفى اجرةً زود عن الاعلى . او يعطى اقل من الادنى فانهُ يخطى ضدّ العدل و يلتزم بالردّ نظير مَن يبيع بازود من الاعلى ويشترى بانقص من الادنى. وذلك لانهُ يتجاوز حينيذٍ العدل فيما بين الاجرة والعمل. فالاجرة اذا تستبين انها عادلةٌ. متى وجد كثيرون الذين يقدّمون هذا العمل اوالوظيفة او الخدمة بكذا اجرةٍ . لان ذاك الثمن يستبين حسب الاعتبار العام انهُ واجبٌ. الذى لا يُرذل كانهُ غير كافٍ . او الذى متى رفضهُ واحدٌ فحالًا يقبلهُ اخر * ثانيًا اذا لم يصر شرطٌ بالكلية والاجرة تُركت لارادة المُستكرى فيلتزم ان يعطى

يعطى اقلهُ الاجرة حسب الثمن الادنى . لان هذا الاستكراء فهو على نوعٍ ما اشتراء الخدمة . التى تقتضى دايمًا ثمنًا واجبًا . ولو ان الاخر لم يحدد اجرتهُ . لكنهُ لم يقصد ابدًا ان يُهب كل خدمته او الجزء منها مجانًا. بل نيتهُ هى ان المُستكرى يفى مايراهُ واجبًا حسب الاعتبار العام * ثالثًا اذا الخادم او الفاعل قدّم ذاتهُ طوعًا لمعلمهِ وهذا فلم يحتاج عملهُ ولكنهُ لاجل توسلاته قبلهُ رحمةً منهُ فقط. فيلتزم حينيذٍ ان يقدّم لهُ طعامهُ . وان كان عملهُ اصدر فايدةً لمعلمهِ اكثر من طعامهِ فيلتزم . عدا الطعام ان يعطيه إجرةً توازى الفايدة الناتجة عن عملهِ . لانهُ لم يقصد ان يُهب عملهُ. بل بان يبيعهُ بثمنٍ واجبٍ لا حسب ارادته. بل المرتب من العدل. بما ان الناموس الطبيعى يقول ۞ ان الفاعل مستحقٌ اجرتهُ . لوقا * ١٠ * ولان العمل يفيد المُستكرى اكثر من الطعام فيجب اذًا من قبل العدل ان يُكافى حسب هذه القيمة . ففى هذا المحلّ اعتبار العمل ينتج عن الفايدة التى حصلت للمُستكرى . لانهُ فى ظروفٍ مثل هذه حسب الاعتبار العام لا توازى اكثر * رابعًا اذا الفاعل او الصانع وافق على الثمن الادنى. الذى يساوى صنعتهُ او عملهُ ظانًا بغلطٍ مثلًا ان هذه العمارة تحتاج اقل زمانٍ او تعبٍ او كلفة. فيلتزم المُستكرى ان يعوّض نقص الثمن الواجب. ولو ان الخسارة كانت اقل من نصف الثمن الواجب. والّا لحصل عدم التساوى فيما بين الثمن والعمل . وهذا ظلمٌ . لانهُ لم يرتضِ بالثمن الاقل من الواجب بمعرفةٍ . بل بجهلٍ. ولا يُهب طوعًا ما ينقص عن الثمن * ولعمرى ان مَن يشترى

 شيًا

شيًا بثمن معيّن لكنهُ غير مساوٍ . فيلتزم بان يكمّل اقلهُ الثمن الادنى ليرتفع عدم التساوى * خامسًا اذا المستكرى لم يقدر ان يستعمل عمل الفاعل لاجل مانعٍ لم يصدر من جهة الفاعل . فيلتزم ان يدفع لهُ كل الكرى المعهود كانهُ قد انتفع من عمله . كقول الناموس فى الكتاب الثالث والخمسين عن الاستكراء ۞ ان من اكرى عملهُ فيجب ان ياخذ اجرة الزمان كلهُ . اذا لم يتضح عنهُ بانهُ لم يقدم العمل المشروط ۞ لانهُ من الواجب ان يتم صدق العهد . والفاعل لهُ حقٌ بالّا يحصل لهُ ضررٌ لاجل سببٍ لم ينتج من قبله . ولكن اذا الفاعل كان ربح من عمله المصروف فى موضعٍ اخر شيًا ما فيمكن المستكرى وقتيذٍ ان يقيم من اجرته بقدر ذلك . او بالّا يعطيه شيًا ان كان ربح كل مفاعلته . لان الفاعل لا يقبل من ذلك ضررًا البتة وعملهُ هذا فكان يختص بمعلمه نظرًا الى الكروة . ولكن اذا الفاعل لم يفعل ما قد أُستكرى لاجله لمانعٍ صدر منهُ . ولو كان بدون ذنبه فلا يستحق الاجرة قطعًا . وان اخذها فليردّها . لان المستكرى لا يلتزم بان يعطى اجرة العمل الذى لم يصر لاجل مانعٍ قد صدر من قبل الفاعل . بل انهُ يلتزم باصلاح الضرر ان كان من ذنبه لم يشتغل كل الزمان المعيّن لانهُ صار علة الضرر ظلمًا . اذ قد صدر ذلك لعدم حفظه العهد الذى كان ملزومًا بان يكملهُ شرعًا * سادسًا يلتزم بان يفى حالًا الاجرة الواجبة للفعلة النصوحيين . لان لهم حقٌ عليه ان ياخذوها حالًا بعد تتميم العمل ۞ كل من اشتغل لك شيًا فردّ لهُ اجرتهُ حالًا ۞ طوبيا * ٣ * ها اجرة الفعلة التى خاتلتموهم عليها

تصرخ

تصرخ . وهتافاتهم قد دخلت الى اذان رب الصاباوت ¤ يعقوب *
١٥ * واذا لم يشتغلوا حسنًا فانهم يخطيون ضد العدل. ولا يستحقون اجرةً الّا حسب العمل . ولهذا ان اخذوا الاجرة بالتمام فيلتزمون اما انهم يعوّضون نقص العمل. او يردّون ما زاد على الاجرة اذلاحق لهم عليه . بل ويلتزمون باصلاح ضرر المُستكرى وبتعويض ربحه لانهم صاروا علّتهُ لالتزامهم بان يشتغلوا بحرص حسب الشرط *

* الراس السابع *

فى الفايدة والحكر والاجار.

* السوال الاول فى ما هي الفايدة وعلى كم نوع *

* اجيب ان الفايدة هى على نوعين . اى فايدة الاستبقاء وفايدة التسليم . ففايدة الاستبقاء هى عهدٌ به ينقل الواحد الى الاخر تملّك رزقه الحقيقى المفيد مع ابقايه لذاته مجعولًا سنويًا على هذا الرزق. فجواز هذا الامر هو واضحٌ. لانهُ كما أن الواحد يمكنهُ ان يُهب رزقهُ والّا يُهبهُ مستبقيًا لذاته حقًا على المجعول . اما الفايدة التسليمية فهى عهدٌ به يُبتاع ويُباع حق قبول المجعول السنوىّ من رزق الغير او من شخصه او من الجهتين معًا. فغالبًا يُفهم عن هذا الحق. ولهذا تُقسم الفايدة اولًا الى حقيقية التى تتاسس على شىٍّ ما كالحقل مثلًا والبيت الخ. حتى ان من هذا الشى يبرز المجعول ولو ان الشى انتقل الى ايٍّ كان حتى ان تُفتدى الفايدة. والى شخصية التى تترتب ذاتيًا على شخص الذى يكون ملتزمًا بها ذاتيًا . اما ارزاقهُ فتلتزم عرضيًا فقط. ثمّ الى مزجية التى تتاسس على الجهتين هكذا

حتى ولو فقد الشى فلا يزال الشخص ملتزمًا * ثانيًا الى حياييه التى تتسع فقط الى حيوة واحد او اكثر وهى وعدٌ بالقوة يستند على الحوادث المفاجية . وتدوم حتى تُفتدى . فالفايدة الحقيقية قد اوضحاها الحبران مرتينوس الخامس وكاليستوس الثالث انها جايزةٌ ولكن متى عدم الشى المتاسسة عليه وفيه فتعدم هي ايضًا . لانهُ متى خرب الاساس فيخرب الماسس عيله ايضًا. مثلًا اذا خرب البيت او المعمل المتاسسة عليه الفايدة فتعدم الفايدة ايضًا . حتى لا يجوز للبايع ان يستوفى شيًا . فجواز هذه الفايدة هو بينٌ اذ ليس هو شىٌ اخر سوى اشتراء اوبيع شىٍّ ذى ثمنٍ *

* السوال الثانى فى هل هى جايزةٌ من ناموس الطبيعة الفايدة التسليمية والشخصية والمزجية *

* اجيب ان الراى العام يثبت ذلك بشرط انها تُشترى بثمنٍ واجبٍ اى المرتب من الشريعة او من العادة . وبايع الفايدة يمكنهُ ان يربح بعمله وشطارته او ان تكون لهُ ارزاقٌ موجودةٌ حقًا . او مرجوةٌ . التى منها يمكنهُ تحصيل مجعوله ولا يلتزم باسترجاع الفايدة . ولو كان دايمًا فى مكنته بان يسترجعها بالثمن الذى باعها به * اثبت ذلك اولًا من استعمال جمهور الاتقياء والمعلمين فى كل ممالك فرنسا * ثانيًا لانها ذات ثمنٍ ولهذا يمكن ان يُباع ويُشترى الحق على المجعول ليس من شىٍّ مثمر فقط بل ومن شخص الغير ايضًا. الذى يمكنهُ ان يربح من العمل او من الشطارة او من ارزاقه اقلهُ بواسطة الغير. والذى يمكنهُ ان يلتزم ذاتيًا بوفاء المجعول . فكما ان الواحد يمكنه

يمكنه ان ينقل الى الاخر حق قبول الشي الذى قد اكتسبه. فيمكنه اذًا ان يبيعه. ولاباس اذا هذا المجعول مع الزمان عمل كميّة اكثر من الثمن المعطى. لان هذا المجعول لايشترى. بل يشترى الحق على قبوله. والحال ان حق قبول المجعول بالتجزى بمدة من السنين لايعتبر اكثر من مجموع الكميّة. ولو كان اقل منها اذا جمعت معًا. لان هذه الكميّة اذا تقسمت اجزاءً على مدة كثيرة من السنين مع خطر عدم قبولها. وتكون موضوعةً لاتعاب ومصايب مختلفة فحسب حكم ذوى الفطنة تعتبر اقل من مجموع هذه الاجزاء جملةً. التى هى افود واوفق لكل ربح ومكسب وبدون خطر بالكلية * ولعمرى ان الثمن العام فى مشترى الحقل يعتبر انه عادل. ولو ان اثمار الحقل مع مدى الزمان فاقت ثمنه * ثالثًا انه كما يشهد توليتوس بان نيقولاوس الخامس قد اثبت هذا العهد حسب طلبة الفونسوس ملك اراغونه *

* اعتراض اول ان عهد الفايدة الشخصية يستبين انه قرضةٌ بالقوة *

* اجيب منكرًا ذلك لان هذه الفايدة ليست هى مشترى المجعول. بل الحق على المجعول بدل الثمن المدفوع من المشترى بدون ردٍ. ولهذا لاتشترى بها الدراهم. بل الحق على الدراهم. ولا الدراهم المدفوعة يمكن ان تشترى. والحال ان فى القرضة تدفع الدراهم الحاضرة بدل العتيدة. التى يجب ان توفى كلها معًا بالتمام. ويمكن المقرض ان يطلبها بعد زمانٍ ما *

اعتراض

* اعتراضٌ ثانٍ ان القديس بيوس الخامس حكم بان الفايدة لايمكن ان تترتب ابدًا الّا على شيٍّ ثابتٍ او نظير الثابت ويكون مثمرًا بذاته.

* اجيب انهُ بهذا لم يبرهن الناموس الطبيعي ولا الالهي. بل ابان الناموس البشري فقط. الذي لاوجود لهُ في فرنسا. ولا في مواضعُ اخر كثيرةٍ * ثمَّ اعلم انهُ لايجوز اضافة المجعول الى الكميّة لكي تكثر ويُستوفى فيما بعد مجعولٌ اكثر. لان هذا محرَّمٌ بناموسٍ سلطانيّ. ومن بيوس الخامس. ولكن متى افتُدت الفايدة لايجب ان يُغتصب المشتري على قبول الثمن بالتجزي. بل ينبغي ان يُردَّ كلهُ جملةً ماعدا اذا صار الاتفاق على غيرنوعٍ. لانهُ يحصل لهُ من ذلك ضررٌ *

* اعلم ان هذا الراى يُايّد من سوتوس وكوفاروفيوس وليسيوس وغيرهم من المعلمين المفلقين المذكورين من باناديكتوس الرابع عشر في كتابهِ المدعو المجمع الاقليمي. فبعد ما يذكر هذا الحبر بعض رايات مضادّةٍ. يردف قايلاً ۞ انهُ لزيادةٌ واسرافٌ هو تفنيد الفايدة الشخصيّة ببراهين جديدةٍ اذ قد حُرمت من القديس بيوس الخامس في منشورهِ المبدو ۞ ان الالزام ۞ حيث لاجل جودة الفايدة يعيّن فيمابين باقي الشروط والعهود هذا ايضاً. وهو ان الفايدة يجب ترتيبها على شيٍّ ذي ثمر لاعلى اي شيٍّ كان. بل على ثابتٍ حقيقيٍّ ومعيّنٍ بالخصوص. ولهذا فالمعلمين الذين يبررون الفايدة الشخصيّة من

كلي

كل شبهة رباء . لكنهم يقرون علانية بانه غيرجايز استعماله حيث قبل منشور بيوس الخامس الذى فى فرنسا وبالجيوس والنمسا لم يقبل. كقول ليسيوس وغيره كثيرين . ولكن ولو انه اتضح لدينا بان هذا الحبر الاعظم اذ تضرع اليه الملك الكثوليكى فيليبوس الثانى بان يعفى اهل اسبانيا ليلا يلتزموا بان يحفظوا بالتدقيق منشوره نظرًا الى هذه الشروط التى ليست هى من الناموس الطبيعى او الالهي . كما يذكر ذلك بالتفصيل فاليشيانوس وكوتسيا ريس . ولا ريب بذلك انه كان يمكن ان تعفى بعض ممالك من هذا الالزام لاجل الاستعمال المضادّ له او العادة الشرعية الثابتة . لكننا ننظر على الحقيقة ان فى الفايدة الشخصية محضًا. لاسيما الممكن استرجاعها من الجهتين لاتوجد تلك الشروط . ليس التى يقتضيها منشور الحبر. بل التى يقتضيها الناموس الطبيعى والالهي ايضًا . ولكن لانه حتى الان لم يحدد ولم ينهى راى من الكرسى الرسولى عن هذا الامر . فلا يليق بالاسقف ان يصرح فى مجمعه الا قليمى بان الفايدة الشخصية هي رباء جوهرى . ولكنه اذا كان متوليًا ابرشية يكون قبل فيها منشور القديس بيوس الخامس فليلزم بحفظه ويعتنى مجتهدًا بالّا تندرج خفيًا فى ابرشيته الفايدة الشخصية. ولكن اذا تولى ابرشية التى لم يكن قبل فيها بالاستعمال منشور بيوس الخامس. فلينصح المومنين بحرص وليعظهم باجتهاد بان يمتنعوا عن الفايدة الشخصية. لاننا اذا امعنا النظر فيها جيدًا فنرى انها لاتخلو من خطر الرباء وشبهته *

* السوال الثالث فى هل هى جايزةٌ الفايدة الاسترجاعية من الجهتين *

* اجيب منكرًا ذلك لان الفايدة لاسيّما الشخصية التى يمكن استرجاعها من الجهتين . الصايرة بشرط ان البايع يلتزم بردّها كما يلتزم المشترى بافتدايها فتستبين انها قرضةٌ مضمرةٌ وبالقوة. التى يُستوفى منها شئٌ ما عدا الكميّة. لان المشترى يعطى الدراهم بِهذا الشرط وهو انهُ بعد زمانٍ ما ياخذ الكل مع ربحه. وهذا فهو قرضةٌ بالرباء ضمن مشتراء دنسٍ. ولو يكون هذا العهد جايزًا . لامكن ان يجوز الرباءُ ايضا مع التجّار اذا اخُذ ربحٌ اقل من المجعول السنوى من الفايدة الاسترجاعية كارادة المشترى . ولهذا قال توليتوس ان الفايدة الشخصية لا يمكن ان يُغتصب البايع لكى يفتديها لانها تستبين حينيذٍ كانها قرضةٌ بالقوة *

* السوال الرابع فى ما هو الحكر والاجار وعلى ماذا يلزمان *

* اجيب ان الحكر هو عهدٌ بهِ يُعطى الشى الثابت نظرًا الى اقتنايهِ المفيد. مع الزام عطيان المجعول السنوى لصاحبهِ المستبقى لذاتهِ تملكهُ الحقيقى. وهذا اما انهُ يكون دايمًا او مدة حيوة واحدٍ ام اكثر. او الى زمانٍ الذى لا يجب ان يكون اقل من عشرة سنين . ويختلف عن الاستكراء لان الحكر يترتب فقط على اشياء ثابتة . والى زمانٍ لا اقل من عشرة سنينٍ و بهِ ينتقل التملك المفيد. والمُستحكِر يلتزم * اولاً ان يفى لصاحبهِ الحقيقى مجعولاً ما فى الزمان المعيّن . اما بدراهم اما باثمارٍ. والّا لخسُر الشى المُستحكر مع جميع المصاريف المفعولة

المفعولة لتصليحه اذا لم يف المجعول في مدة سنتين ان كان الحكر كنايسيًا وثلث سنين ان كان عالميًا * ثانيًا ان يصير الشي اكثر ثمرًا. او اقله بالاّ يتعطّل. لانه لهذه الغاية بالخصوص يُعطى له *

* اجيب ثانيًا ان الاجار هو عهدٌ به يُعطى شئٌ ثابتٌ او ما هو نظيرهُ نظرًا الى تملك الفايدة. مع الزام حفظ الامانة وتقديم الخضوع الشخصي لصاحبه الحقيقي. ويختلف عن الحكر لاسيّما لانهُ في الاجار المحض لا يلزم دفع تعيين. بل خضوع شخصيّ الذي لاجله يُعطى. فقابل الاجار يلتزم * اولًا ان يقدم القَسَم بحفظ الامانة * ثانيًا متى دُعي فليقدم الخضوع الواجب * ثالثًا بالاّ يتصرّف بالاجار دون رضى المُاجر. ويخسر الاجار اذا لم يقدم الخضوع اولاجل الخيانة اي اذا دخل في حرب ضدّ المُاجر *

* الراس الثامن *

في عهد الشركة *

* السوال الاول في ماذا يكون عهد الشركة *

* اجيب اولًا انهُ اتفاق اثنين او اكثر بوضع شيء لاجل الربح والاستعمال العمومي. والبعض يزيدون احتمال الضرر العمومي. فمن الواضح انهُ جايزٌ * اولًا من الناموس المدني والقانوني حيث يُومر بان يُعطى نقد المراة للتاجر لاجل الربح اي بالشركة * ثانيًا لانه يجوز الاتفاق على تحصيل الربح بالدراهم والشطارة مع حفظ المساواة. لانهُ ولو ان الدراهم هي بذاتها عاقرٌ. ولكنها ليست بعاقر اذا أُستعملت بحذاقة كانها آلةٌ للتجارة والربح. وهذه الشركة

فتختلف جدًا عن القرضة. لان مَن يقدم دراهمهُ بواسطتها لايزال مالكها. ويخضع للخطر والضرر الذى لا يصير فى القرضة. ولهذا يقدر ان ياخذ عدا الكمّية شيًا ما كانهُ ثمرة دراهمهِ الموضوعة للتجارة والخطر. او بهايمهِ التى هى من ذاتها مثمرةٌ *

* السوال الثانى فى ما الذى يقتضيهِ حق الشركة *

* اجيب مع جمهور المعلمين انه تُطلب هذه الشروط * اولًا ان المتاجرة تكون جايزةً. وبالعكس لكانت الشركة رديةً و باطلةً * ثانيًا ان كلًا من الشركاء يعطى شيًا يصلح للربح وللفايدة العمومية اما دراهم او عملًا او شطارةً او قطعانًا او الاتٍ او سفينةً الخ * لان مَن لم يقدم شيًا مفيدًا فلا حقّ لهُ ان يقبل منها منفعةً البتة * ثالثًا ان الربح يُقسم فيما بينهم حسب الجزء الذى قدمهُ كلٌ منهم والّا لما حُفظ التساوى * رابعًا ان المصاريف والاضرار والاخطار تكون عموميةً. بما ان الشركة تخضع للربح والضرر معًا. والشركة هى اخويةٌ ما. كقول الناموس. وحق الاخوية يقتضى بان الربح والضرر يكونا عموميين. ولعمرى ان العدل يقتضى ان مَن يشعر بالفايدة فليشعر بالثقل ايضًا. كقول الناموس. فاذا الشى او الدراهم المعيّنة فقدة او عدمت بدون زلة الشريك الثقيلة او الخفيفة. فتعدم لمَن عيّنها. لان هذا لايزال مالكها. والشى يعدم لصاحبهِ. ولكن اذا عدمت لاجل زلة الشريك الثقيلة ام الخفيفة. فيلتزم ان يردّها لصاحبها. لان مَن ياخذ مال الغير فيلتزم لاجل الزلة الثقيلة والخفيفة ايضًا اذا كان العهد لفايدة الاثنين. وكقول دوفيات ان

الشركاء في فرنسا لا يلتزمون الّا لاجل الغش والزلة الثقيلة * سادسًا ان تُعقد الشركة الى زمان. الذى قبله لا يجوز استرجاع ما وُضع بها. لان هكذا تقتضى غاية الشركة. فقد اتضح مما تقدم انه متى انتهت الشركة يجب ردّ الكمية لصاحبها. والمكسب الناتج عنها فليُقسم فيما بين الشركاء بقدر ما أُعطى فى الاخوية. لان الاخر يستمر رب الدراهم المقدمة. ما لم تكن الدراهم قد دُفعت للشريك اوصار الاتفاق على غير نوع. كما ابان سيستوس الخامس فى منشوره *

* السوال الثالث فى هل هو جايزٌ عهد الشركة المثلث *

* اعلم اولاً ان العهد المثلث هو الذى مَن يضع به دراهم فى الشركة فيتعاهد مع شريكٍ اخر انه مهما حدث فلتُردّ له دراهمه بالتمام مع ربح ما. ولكنه اقل مما كان يرجو. فيُقال مثلثًا لانه يتضمن ثلثة عهودٍ اما صوريةً اما ادبيةً. فالاول هو عهد الشركة بالخصوص الذى به تُوضع الدراهم للشركة. والثانى فهو عهد كفالة الكمّية. التى لاجلها تُترك للشريك كثرة الربح المرجو. مثلاً اذا رجوت ان تربح ثلثين بالماية التى نصفها يخصك. فمن هذه تترك خمسةً لاجل كفالة الكمّية. مستبقيًا لذاتك عشرةً * الثالث فهو بيع ربحٍ كثيرٍ مرجوٍّ مجهولٍ بربحٍ محققٍ لكنه قليلٌ. مثلاً تبيع رجاء هذه العشرة الموعودة بخمسةٍ على الحقيقة منقودةٍ. ولهذا اذا دفعت فى شركةٍ ماية دينارٍ فانك بعهدٍ اخر تحفظ هذه الكمّية مصانةً وتحصل على ربحٍ محققٍ منها خمسة دنانير * اعلم ثانيًا انه لا يجوز حسب راى الجميع عقد هذه العهود معمَن يُظَنّ به انه لا

يتاجر

يتاجر بها . مثلاً مع فقير الذى يحتاج تيك الدراهم لمعاشه او لوفاء دينه . لانها حينيذ تكون شركة كاذبة . التى تتدلس بالرباء ولا يوجد سبب موجب لاستيفاء شى عدا الكمية *

* اجيب ان العهد المثلث يستبين انه محرّم من الناموس الطبيعى . كقول القديس انطونينوس وغيره كثيرين * اثبّت ذلك اولاً لان به يوخذ شى ما عدا الكمية بدون سبب وهذا ظلم . لانه ان وجد سبب فتكون الشركة لاغير . ولكن هذه تبطل بكفالة الكمية . لان الشركة ؟؟ تقتضى جوهريًا بان الضرر والخطر يكونا متساويان فيما بين الشركاء كالربح نفسه . لانه كقول الناموس متى صارة شركة فيصيرا الربح والضرر عموميين ايضاً * ثانيًا ان حق الربح فى الشركة بواسطة الدراهم فقط بدون عمل او تعب يستند كله على الخطر الذى يطوّح به الواحد دراهمه فى الشركة . لان دراهم الباطولى لا يمكن ان تكون له آلة لربح . ما لم يطوّحها فى خطر المتاجرة . كقول القديس توما ۞ ان من يدفع دراهمه لتاجر اولذى صنعة بنوع شركة . فلا ينقل تملك دراهمه لذاك . بل يبقيه له . فالتاجر اذاً يتاجر فيها . والصانع يشتغل بها على خطرها . ولهذا فيجوز له ان يطلب جزء الربح الناتج من ذلك . كانه عن دراهمه ۞ ولعمرى ان الدراهم هى من ذاتها عاقر ولا تثمر على غير نوع . ما لم تعارض بالصناعة . او تطرح فى خطر المناجرة . والحال اذا حصلت الكفالة فيعطى حينيذ استعمال الدراهم فقط . والدراهم وقتيذ تكون ناجية من كل خطر ولهذا فتكون عاقرًا . ولا تجلب لصاحبها ثمرا البتة * ثالثًا لعدم

النساوى

التساوي الواجب حفظهُ في الشركة . اذا احدٌ لم يدفع الآ ما كان عاقرًا من ذاته. ويشترك بالربح لا بالضرر والخطر. ويكون مطمانًا على الكميّة والربح . والاخر لا يكون متحققًا رجاءً البتة. ويحصل في خطر خسارة اتعابهِ. ودراهم الغير. ولهذا قيل في الناموس عن الشركة ۞ فكما ان الربح يجب ان يكون مشتركًا . هكذا والضرر ايضًا الذي لا يصدر من ذنب الشريك ۞ رابعًا لان سيستوس الخامس في منشورهِ المبدو. مكروهٌ جدًا . قد حرم بهذه الالفاظ العهد المثلث كانهُ من ذاتهِ غير جايز۞قد انسربت بخباثة وغش عدو للجنس البشري القديم مخادعاتٌ ومحتالاتٌ متنوعةٌ فيما بين الانام. والاناس المتغافلون يطرحون ذاتهم في هوتة الرباء القبيح جدًا والمبغوض من الله ومن البشر والمحرّم من القوانين المقدسة. والمضادّ المحبة المسيحية ايضًا. ولاجل ابتغايهم الغنى الباطل الارضي فيخسرون الحقيقي السموي . فكما اننا قد سمعنا فيما سلف ما قد امرّنا جدًا . بان هذا الشر قد عمّ بعض اقاليم. ومن ثمّ فنحن المجتهدون على ان نقود القطيع الرباني الى سُبل الخلاص والمراعي المحيية الموصّلة الى السعاد الابدية ناجيًا من كل ضرر واذية فنروم ان نستاصل طاعون هذا المرض قبل ان ينبثّ متسعًا لهلاك المومنين عمومًا. فاننا نحرم ونرذل كل عهدٍ وموافقةٍ ومشارطةٍ عتيدةٍ ان تُعقد التي بها تُعطى من اشخاص دراهم او بهايم او اشياءَ اخر. التي يدفعونها باسم الشركة . ولكن بشرط اذا حدث على غفلةٍ ضررٌ اوخسارةٌ او عطلٌ فالكميّة او راس المال فليكن دايمًا سالمًا بالتمام. وليُردّ من الشريك قابلهِ. او انهُ يوفي كل سنةٍ او شهرٍ ما دامت الشركة

الشركة شيًا ما معيّنًا. فنامر بان عهودًا وموافقات وشروطًا كهذا يجب ان تعتبر في الآتي كانها ربايية وغير جايزة. وليلّا في المستقبل تصير شركات تحت عهود وشروط كهذا المتضمنة قباحة الرباء فنحرمها ونرذلها بكل صرامة. ثمّ لانهُ قال يجب ان تعتبر هذه العهود في الآتي ربايية وغير جايزة. لا كانها في السابق لم تكن كذا في ذاتها. بل لان الجهل المعذور. الذي كان يعمّ كثيرين. فكان يعفيهم قبل منشوره من الرباء الصوري او الذنبي. ولا يضادّ ذلك بان انوشانسيوس الثالث قد سمح بان نقد المراة يُعطى للتاجر لكي يقدر الرجل ان يحمل اثقال الزيجة من جزء الربح اللايق بدون ذكر الكفالة بالكلية. ولا باس ايضًا. لانهُ لولا ذلك لحصل نقد المراة في خطر. لانهُ يكون عند التاجر اضمن. مما عند زوجها المبذر المسرف والعاجز عن اعطاء ما يساويه * اعلم ان البابا بانادكتوس الرابع عشر في كتابه المدعو مجمع الابرشية. بعد ما اعتبر البراهين والاسباب الموردة من الطرفين اردف قايلًا. ان الكرسي الرسولي لم يرذل ولم يحرم البتة هذا الراي الذي يدحضهُ هذا. ولو انهُ استبان غير موافق لمنشور سيستوس الخامس. ولهذا السبب يجب على الاسقف بان يمتنع عن ابراز هذا الحرم. اما ما يخصّ الاستعمال فليعملوا كل الجهد بان يمنعوا رعاياهم عن معاطات هذا العهد المثلث. الذي نفس معضديه يقرّون معترفين. بانهُ خطرٌ. ولذلك فاساقفةٌ كثيرون قد فعلوا ذلك بكل حكمة في مجامعهم الاقليمية كما يذكر ذلك جاناني ونتاليس السكندر *

اعتراض

* اعتراض اول ولو ان جوهر الشركة الحقيقية هو قايم بان الخطر يكون عموميًا فيما بين الشركاء نظير الضرر نفسه. فمع ذلك يمكن دفع هذا الخطر بالتعويض. لان الشركة تتعطل بالضمانة اكثر مما بعهد الوداعة والقرضة والكري ايضًا. لانه ولو ان خطر الشي المودوع والمقروض والمكرى كان ينسب بذاته الى استهلاك الشي. فمع ذلك المعاهدة على تعويض عادل فهي جايزة. اى ان الواحد يقبل على ذاته كل الخطر * ثانيًا في الكتاب التاسع والعشرين. في الفصل عن الشريك يقال ۞ هكذا يمكن ان تصير الشركة. ان الاخر لا يشعر بالضرر البتة. اما الربح فليكن عموميًا. هكذا يظن كاسيوس الخ ۞ ثالثًا ان الضمانة. والربح المحقق لا يصدران من قوة عهد الشركة. بل لاجل خسارة اعظم ربح مرجو. وبقوة عهد اخر * رابعًا انه يكفي لتساوي العهد. ان الفايدة تكون مساوية للضرر. فخطر الصدفة الذي يحدث للشريك. فيعوض بالكفاية باعظم ربح يرجاه وهكذا لا تكون شركة كلية. التي فيها الخطر كله يحصل للشريك. بدون تعويض ذلك من غير موضع * خامسًا عقد ثلثة عهود مع ثلثة اشخاص متميزين فهو جايز. فاذًا مع شريك واحد جملةً. لان ما يجوز فعلها مع اشخاص متميزة بالتفصيل. فيجوز ان تفعل جملةً مع واحد بمفرده. لان العدالة تقوم بتساوي الشي مع الشي. لا بالنسبة الى اشخاص وازمنة متباينة * سادسًا في العهد المثلث لا توجد القرضة. لان تملك المال لا يدفع للشريك. اذ لا يمكنه ان يتصرف حسب اختياره بالمال المعطى له للشركة.

ولو انهُ ضمنهُ . بل انهُ يلتزم بقوة عهد الشركة بان يضعهُ في المتاجرة لاجل الربح . والاَّ لسبَّب ضررًا لمقدمه . الذي يمكنهُ وقتيذٍ ان يفسخ ويلاشي تلك المعاهدة . لان المال قد أُعطي لاجل المتاجرة فقط . ومن ثمَّ اذا سُرق ذاك المال . فدافعهُ يقدر ان يستخلصهُ *

* اجيب على الاول قايلاً . ان مساواة الخطر والربح هو جوهريٌ للشركة . ولهذا لا يتميز منها بعهدٍ اخر . كما ان الزام حفظ الشي المودوع هو جوهريٌ للوديعة . ومن ثمَّ قيل في الفصل الاول عن الشريك . ان الشركة تُقال بان لها في ذاتها على نوعٍ ما حقُ الاخوية . وهذا الحق يقتضي مساواة الربح والخسارة . وبخلاف ذلك الوداعة وغير اشياء . التي الضمانة فيها هي خارج الجوهر . لاضدَّهُ . لان جوهر الوداعة هو حفظ الشي المودوع . وجوهر القرضة . فهو ان يُعطى استعمال الشي مجانًا الخ . اما جوهر الشركة . هو ان الاعطاء والربح والخسارة تكون متضمنةً داخل الشركة كما يتضح من الفصل الثاني والخمسين من الناموس * وعلى الثاني اجيب . ان الشريعة يجب ان تُفهم عن الشريك . الذي يضع تعبهُ فقط . هكذا حتى ان تعبهُ وشطارتهُ تساوي وتوازي المال الموضوع من الشريك الاخر . فلا يلتزم حينيذٍ بخطر ولا بخسارة مال الغير المسلَّم لهُ . والاَّ لحصل على خسارةٍ اكثرمما على ربحٍ . ولما حصل التساوي فيما بينهما . لانهُ يحتمل خسارة تعبهِ . وجزء المال المسلَّم لهُ * واجيب على الثالث . والرابع . ان الربح الكثير المرجو المأسس على الشركة . فلانها تبطل بضمانة الكمّيه . فحينيذٍ لا يمكن استيفاءُ شيءٍ لاجل خسارة الربح الاعظم

الاعظم المرجو* وعلى الخامس اقول. ان الاختلاف الموجود هو. لان غير عهود المفعولة مع الغير لا تمنع. بما انها ليست هي شركة حقيقة مع التاجر المفترض في هذا الحال المطلوب من الشركة. لانه بالعرض نظرا اليه ان الاخرين يضمنون المال المسلم. اما العهود الصايرة مع الشريك فتبطل الشركة وتفقد المساواة. لان هذا يلتزم بان يحتمل كل الخطر والخسارة. اما ذاك فيقبل الربح المحقق فقط عدا راس المال* وعلى السادس اقول. ان ذاك العهد هو غير عادل. وذلك لان التاجر يلتزم برد المال على كل حال. ويمكنه ان يستعمله اما في التجارة اما خارجا عنها حسب اختياره فما الذي يهم المعطي اذا استعمله ذاك على اي نوع كان. بشرط ان يرد له ماله مع ربحه المحقق. ولعمري ان الالزام الموضوع على الشريك. بالا يستعمل المال المسلم له الا في التجارة. فهو ذو ثقل. ولا يعني شيا اخر الاربا مستترا*

* الراس التاسع *

في الصرافة *

* السوال الاول في ما هي الصرافة. وعلى كم نوع*

* اجيب ان الصرافة هي تبديل دراهم مع ربح. ومن ثم فانها تختلف اولا عن كل تبديل ليس بدراهم. بل غير اشياء تتبادل* ثانيا عن القرضة التي ليست هي بتبديل. وتكمل بتسليم الشي المقروض فقط. وتقتضي جوهريا بان لا يرد شي اخر نظيره. الا بعد مدة ما. والحال ان الصرافة لا تتم الا باعطاء وقبول دراهم من الجهتين. اقلها بالمناسبة لان كل بدل يطلب الوهبة من الجهتين. فالصرافة

على نوعين . اى مادية ومجردة . فالمادية او الحقيقية هي تبديل دراهم حقًا . مع حفظ التساوى فيمابين الدافع والقابل . والمجردة فهي صرف مصنع . بل هى قرضة حقيقية مستترة باسم الرافة نوعًا . مثلاً اذا صارت نظرًا الى الزمان الموجب لنوال الربح فقط . او باختراع وفاء يجب فعله فى غير محل . مع انه يصير فى ذلك المحل نفسه مع الربح . فتقال مجردة لانها فاقدة المادة . او الحجة الشرعية الموجبة الربح . ومن ثم فان بيوس الخامس قد حتم فى منشوره . بان كل صرف عار . فهو رباء . ولذلك فان كل ربح صادر عنه فهو ظلم . ويجب رده . والصرافة المادية تقسم الى استعمالية والى مكانية . فالاستعمالية او الزهيدة . فهى تبديل دراهم مختلفة نوعًا وقيمة . كالذهب بالفضة . والقليلة بالكثيرة . والمدنية بالغريبة . وبالعكس . اما المكانية . او الصايرة برسايل . فهي تبديل دراهم حاضرة بغايبة . مثلًا اذا اعطيت بطرس دراهم . وهو دفع لك تمسكًا لكى بواسطته تقبل فى دمشق كمية ما قد اعطيتها له فى حلب *

* السوال الثانى فى هل ان الربح فى الصرافة المادية هو جايز *

* اجيب بالتاكيد بشرط انه يكون معتدلًا حسب الشرايع . او عادة المكان . او اعتبار ذوى الخبرة . لان هذا الربح يقبل فى الصرافة الاستعمالية . لا نظرًا الى الربح المعطل . او الضرر الناتج من الصرافة فقط . بل نظرًا الى التعب . والاجتهاد فى جمع . وتحصيل بعض انواع من الدراهم وحفظها عددًا ونوعًا ايضًا . ونظايرها . اما فى المكانية . فنظرًا الى انتقال الدراهم حقيقيًا كان . او بالقوة . من مكان الى مكان

مكان . لان الصيرفي يكري تعبهُ بهذا الانتقال . قابلًا على ذاته كل التعب والخطر ايضًا . فهذا العمل والتعب والخطر الصاير لنفع الغير فهو ذو ثمن . ولا يضادّ بان الصيرفي احيانًا يفعل ذلك بدون تعب او ضرر . بل مع فايدة . فهذا يصير بالعرض . ويصدر عن اهتمامه وشطارته ثمّ وظيفته . التي لكي يقوم بها فيلتزم احيانًا بمصاريف واتعاب كثيرة . اذ يلزم ذاتهُ بامر متعب وخطر جدًا *

* السوال الثالث في هل هي جايزةٌ الصرافة بتحديد الوفاء . او كما يُقال الى الموسم . مثلًا الصيرفي . او التاجر يدفع هنا دراهم بشرط ان ياخذها في زمان الموسم او المسواق مع ربحها ايضًا حيث يصير المسواق . او الى المسواق الاتي . هكذا حتى انهُ ياخذ اكثر . ام اقل كميةً عوض الصرف . بقدر بعد او قرب الموسم او المسواق *

* اجيب انهُ اذا لم يُوجد من ثمّ سببٌ شرعيٌ يعذر من الرباء فيكون هذا الصرف رباءً حقيقيًا . لانهُ قرضةٌ حقيقيةٌ . ولاجلها يُوخذ الربح وليس هو الّا عهدًا تُعطى به الدراهم لتُردّ مع ربحها في الزمان المعيّن . او يُستوفى لاجلها شيٌ ما لاجل تاخير الوفاء * اعلم ان باناديكتوس الرابع عشر في الفصل الخامس من الكتاب العاشر المدعو مجمع الابرشية . قد مدح وايد تعليم هذا المصنف . ثمّ حتم . انهُ لضروريٌ بان يصير في الصرف المكاني انتقالُ الدراهم حقًا . او اقلهُ ان مَن يقبلها تكون لهُ نيةٌ صادقةٌ بان يردّها هناك . وان علم بانهُ لعتيدٌ ان يدفعها في المكان نفسه حيث قبلها . ولو استعبان بان تمسّك الصرافة موجّهٌ الى موضعٍ اخر . فتحت صفة

الصرف

الصرف يستتر الرباء الحقيقى . الذى ربما يغبى على البشر . ولكنه لا يختفى عن الله . وعن هذا الصرف الذى يدعونه مصنعًا عاريًا . يجب ان يُفهم كلما قالهُ الكردينال لانفرادينوس فى مجمع ابرشيته . فهذه واضحةٌ بذاتها . ولاتقبل غلطًا البتة . اذ قد استنبطوا انواعًا اخر من الصرف مملوةً غشًا . الذى يدعونهُ صرف الموازبة . مثلًا . اذا احتاج بطرس الف دينار . فطلبها قرضةً من بولس المواظب على التجارة . وبالتجارة يزيد مالهُ . فلم يقبل طلبة بطرس . الذى لايقدران يستوفى منهُ شيًا لاجل القرضة . ولان بطرس لم يكفّ من اللح على بولس . فاتفقا على هذا الراى . وهو ان بطرس يستقرض من بولس الالف الدينار بدون ان يعطى شيًا عدا المبلغ بدل القرضة لبولس . فلكى يتعوّض على بولس الضرر الذى يحصل لهُ من قبل القرضة . فيعطيه اجازةً بان ياخذ بنوع صرفٍ . اما من ذاتهِ نفسهِ . اما من احد الصيارفة مقدارًا يساوى كمّيّة الدراهم . ويستعملها فى التجارة . وبطرس يلزم ذاتهُ . بان يفى لبولس . الى ان يردّ لهُ ما استقرضهُ منهُ . كل ما يجب وفايه لاجل الصرافة . كانهُ قد اخذ تلك الالف الدينار من الصيرفى . ثمّ ان بطرس المُستقرض نفسهُ . يلزم ذاتهُ بذاك الشرط . بان يتاجر بقدر كمّيّة الدراهم . التى استقرضها من بولس . ولفايدة بولس ونفعهِ يفى لهُ كل سنةٍ مقدار ما يمكن ربحهُ من الصرافة . الى ان يردّ لهُ القرضة . فان صار اول نوع . فيجب على بولس المُقرض بان يثبت انهُ قد ارسل حقًا تمسّك الصرافة . او انهُ قد قبل بالصرافة تلك الالف الدينار بواسطة اخر . ولكن اذا

بطرس

بطرس المستقرض قد الزم ذاته بان يربح بالتجارة كمية تساوى التى استقرضها من بولس . فحينيذٍ اما انه يقوم بوعده. ام لا . فان كان الاول . فبولس المقرض ياخذ شرعًا الاثمار او زيادة الدراهم الناتجة عن الصرافة . وان كان الثانى . ولو انه لم يقبل حينيذٍ شيًا لاجل الصرافة . ولكنه يطلب من بطرس تلك الاثمار بنوع نفع او لاجل الضرر الذى لحقه . لان بطرس لم يقم بوعده. حسب حكم مجمع قضاة روميه امام دونوزيتوس. ولان هذا النوع الاخير يصير المقرض مطمانًا اذ يمكنه على وجهين ان يحصل على ربح الدراهم المقروضة. ومن ثم فهذا النوع يستعمل غالبًا. ولانه قد تقدم سبب صرف الموارثة الذى قد اورده ديلوكو فى الفصل عن الصرافة من كتابه الخامس. فبسهولةٍ تستبين التشبكات المستترة فيه التى اخترعت بالخصوص لتستير الرباء. الذى لا يمكن ان يختفى بالكفاية بل انه يتضح جليًا. بما ان العهد يشترط فى النوع الثانى. فاى شيء يمكن ان يكون مستغربًا مستعجبًا وبعيدًا عن التصديق. من ان بطرس يحتاج هذه الالف الدينار ويستقرضها من بولس ويجدها مهياة حالًا بالتمام . ويرسلها الى المسواق ويستعملها بالصرافة فعليًا لاجل فايدة بولس المقرض. ومع ذلك فيوجد بعض معلمين الذين يايدون عدالة هذا النوع من الصرف. فمنهم الكردنيال ديلوكو واخرين. ولكن مهما كان عن المحكمة الخارجة التى ربما ان الامر صار فيها هكذا كما تستجل فى اشتراط العهد . ولكن فى المحكمة الباطنة حيث تعتبر الحقيقة وحدها . فاذا الدراهم المستقرضة لم ترسل من المستقرض حسب

اختلاف

اختلاف العهود السابق ذكرها الى المسواف . اولم تُستعمل فى الصرافة الفعلية ولم يخطر ذلك فى فكر احديهما بان تُرسل الى المسواف او تُستعمل فى الصرافة . فبلا ريب ان هذا الصرف هو غير جايز. بل هو رباءٌ قبيحٌ ويجب ان يُقصى من بين المسيحيين. ومع هذا فلا ننكر انهُ ليقدر المُقرض المعتاد ان يتاجر بدراهمه ويربح بها ان ياخذ شيًا ما من المستقرض بصفة الافادة. اى لاجل تعطيل الربح واصلاح الضرر . ولكن اذا وجدت هذه الصفة الشرعية لاخذ شيٍّ عدا الكمّية فيجب ان تُورد بصدق. ولا حاجةٌ الى هذه الصرافة المتواربة والمعوّجة. التى تعطى سببًا عظيمًا للغش والمخادعة . ولهذا فالكردنيال مرشاليوس داستا اسقف انكونا فى نصايحه الرعاية المولفة بعد النصايح السينوديسية. التى للكردينال برتولوماوس ماساى اسقف هذه المدينة نفسها . فبكل اجتهاد ينبه رعاياهُ بان يرتدوا عن صرف المواربة. الذى يرذلهُ كانهُ رباءٌ حقيقيٌّ مستترٌ ومن ثمّ فنعتبرهُ كانهُ امرٌ واجبٌ . ان كل اسقف يلتزم بان يعمل نصايح وتنبيهات نظير هذه ويضيفها الى تهذيبات مجمع ابرشيته لكى يستاصل منها تعوّجات هذا النوع من الصرافة *

* الراس العاشر *

فى الموافقة والضمانة والكفالة والرهن *

* السوال الاول فى ما هى الموافقة *

* اجيب ان الموافقة هي عهدُ اثنين متقلٌ عن شيء اوعن دعوى تحت الريب. ان كانت فى الحال. او انها لعتيدةٌ . ومن ثمّ فلعدالتها

تُطلب

تُطلب هذه الثلثة الشروط * اولاً ان الشى الذى تصير عليه الموافقة يجب ان يكون تحت الريب اقلهُ بالاعتبار الممكن للجهتين. والّا لحصلت اهانةٌ للجهة الواضح حقها. التى بالحرى لا تشا ان ترتضى بالموافقة. بل تُغصب عليها ظلمًا * ثانيًا ان الموافقة تكون ذات ثقلٍ للجهتين والّا لكانت وهبةً لا موافقةً * ثالثًا ان بواسطتها يتخلّصان اثناهما من المخاصمة وتنتهى دعواهما . اذ لهذا السبب قد ترتبت *

* السوال الثانى فى ما هى الضمانة *

* اجيب انها عهدٌ به يقبل الواحد على ذاته خطر رزق الغيَر ملزمًا ذاتهُ امّا مجّانًا امّا باجرةٍ ما على ان يدفع ثمنهُ ان عدم. فمتى هذا الالزام قُبل باجرةٍ فيكون عهدًا شبيهًا بالبيع لانهُ يُباع الزام تصيير صاحب الرزق ناجيًا من الضرر. وهذا فهو ذو ثمنٍ . فحسب الراى العام تُطلب ثلثة شروطٍ لعدالتها * اولاً ان الخطر يكون اقلهُ ممكنًا . او يُعتبر كانهُ عتيدٌ أن يفاجى اثنيهما هكذا حتى ان حدوث الخطر يكون غير محققٍ لاثنيهما . فان اتضح للضامن قبل المعاهدة ان رزق الغير او بضاعتهُ هي خارج كل خطرٍ. مثلًا انها قد وصلت للمينا . فيخطى ويلتزم بردّ الاجرة المدفوعة. اذ لاتوجد صنفةٌ البتة لاخذ الاجرة . بما ان الضمانة فى محلٍّ كذا ليست هى ذات ثمنٍ . لان الضامن بمخاتلته اعطى سببًا للمعاهدة. وكذا قل عمّن مع معرفته ان رزقهُ قد عدم فعاهد اخر على ضمانةٍ . بما ان ضمان الشى الذى قد عدم هو محالٌ . فهذه تمكن صيرورتها فقط نحو شىءٍ يمكن الحذر من خطره . فالمعاهدة اذًا تكون باطلةً متى

عدمت مادّتها . ومن ثمّ فالغشّ حينيذٍ يعطى سببًا للمعاهدة * ثانيًا يجب ان الثمن يكون مساقبًا للخطر نظرًا الى اعتبار الشى المضمون والّا لما حُفظ التساوى *

* السوال الثالث فى ما هي الكفالة *

* اجيب انها عهدٌ به يقبل الواحد على ذاته وفاء الزام الغير. اذا المديون الاصلىّ لم يوفه . فعن هذه اعلم * اولًا انهُ اذا الزام المديون الاصلىّ كان باطلًا . او انهُ قد تلاشى فيبطل حينيذٍ الزام الكفيل لنقصان المادة. لان هذا يفترض دايمًا الالزام الاصلىّ وكانّهُ زيادتهُ * ثانيًا ان الكفيل لا يجب ان يلتزم باكثر من الذى قد صار لهُ كفيلًا . لان الزامهُ هو زيادة الالزام الاصلىّ . ولا يجب ان يكون فى الزيادة اكثر مما فى الشى الاصلىّ . كما قيل فى الناموس عن الكفيل * ثالثًا لا يجب ان يُلزم الكفيل على الوفاء قبل ان يُطلب الدين من المديون الاصلىّ. ويتضح انهُ لا قدرة لهُ على الوفاء . بما ان هذه هى صيغة هذه المعاهدة ما لم تصر على غير نوع * رابعًا ان الزام الكفيل يجتاز الى وارثيه * خامسًا يخطى مميتًا مَن مع معرفته بعجزه عن الوفاء عوض الغير. فمع ذلك يقيم ذاتهُ كفيلًا لهُ . ظانًا انهُ من المستحيل بان المديون لا يقدر على الوفاء . لانهُ بظلم خدع المديَن اذ يقدم لهُ كفالةً كاذبةً ويضعهُ فى امكانية الخطر والضرر * سادسًا ان المديون الاصلىّ لا يلتزم فقط بان يعوّض على الكفيل ما قد وفاهُ لاجله . بل باصلاح كل الاضرار الصادرة من عوقته عن الوفاء فى الزمن المعيّن. لانهُ بواسطة العهد يلتزم بان يصيّر الكفيل ناجيًا

ناجيًا من الضرر ويُؤمر بذلك من الشريعة ذاتها * ولكن هل يجوز لاجل الكفالة استيفاء ثمنٍ ما من المديون *

* اجيب ان كثيرين ياكّدون بان المعاهدة نحو ذلك هى جايزةٌ نظرًا الى كمّية الدين والخطر. لان الالزام المدنى فى وفاءِ دين الغير فهو ثقلٌ شرعىٌ ذو ثمن. والكفيل لا يلتزم ان يقبلهُ مجّانا ولا يُستوفى ذلك عوض وفاء دراهم الغير المعطاه حالًا او العتيدة ان تُعطى لان هذا هو رباءٌ. بل بدل قبول الزام وفاء دين الغير. ولا هو قرضةٌ بالقوة. لان الكفالة لا تقوم فى تسليم الشى نظير القرضة ولكن فى قبول الزام الغير فقط . ولكن اذا عرف الكفيل انهُ لا يوجد خطرٌ ولا صعوبةٌ كما يعلّم اخرون الذين انا اتبع رايهم. فلا يقدر ان يستوفى شيًا . لان الالزام الذى يقبلهُ وقتيذٍ على ذاتهِ لا يصدر ثقلًا ذا ثمنٍ *

* السوال الرابع فى ما هو الرهن والوثيقة *

* اجيب ان الرهن هو عهدٌ بهِ يدفع المديون للمديّن شيًا ما منتقلًا لاجل تحقيق الدين هكذا حتى انهُ يكون لهُ حقٌ بان يطلب الاستيفاءَ من هذا الشى. ومن ثمّ فيختلفان فيما بينهما * اولًا لان فى الرهن يُسلّم الشى للمديّن . اما فى الوثيقة فيلتزم الشى بواسطة موافقةٍ فقط بدون تسليمٍ . واحيانًا ايضًا الاشياءُ المنتقلة تُجعل وثيقةً بدون تسليمٍ * ثانيًا لان الرهن يصير من الارزاق المنتقلة. اما الوثيقة فتصير من الارزاق الثابتة. فهذان الاسمان يعنيان غالبًا فى الشرايع شيًا واحدًا . ويُفهمان عن الشى الملزوم للاخر

لاجل

لاجل تحقيق الدين . ولطلب الوفاء شرعًا من الشي الملزوم على هذا المنوال . فالوثيقة على نوعين الواحدة عهديةٌ او صريحةٌ التي تصير برضاء صريح متبادل . والاخرى مضمرةٌ او شرعيةٌ التي توجبها الشريعة او العادة . ولو لم يصير ذكر المعاهدة نحوها بالكلية . هكذا ارزاق الوصي او الوكيل فهي موثوقةٌ لليتيم والقاصر لاجل حفظ الارزاق . وارزاق الرجل لاجل نقد الامراة الخ * وتوجد اخرى تُدعى عموميةً التي بواسطتها تلتزم كل الارزاق الحاضرة والعتيدة . واخرى خصوصيةٌ اى ان شيًا واحدًا . او اشياءً كثيرةً بالتفصيل تلتزم . وهذه فتلازم الشي دايمًا حيثما انتقل الى ان يُوفى الدين *

* السوال الخامس في ما هي الزامات مُعطى الرهن والوثيقة وقابلهما *

* اجيب اولاً انهُ من جهة المُعطي او المديون توجد هذه الالزامات اولاً انهُ لا يجوز لهُ بان يعطى شيًا واحدًا بعينه رهنًا او وثيقةً لكثيرين ما لم يكن كافيًا لكل الديون. لانهُ لهذا السبب يُستوثق الشي لكى ان المديّن يحصل على الوفاء اذا المديون لم يفِ . والحال انهُ لا يقدرون ان يحصلوا على الوفاء مديّنون كثيرون من شيء غير كافٍ لديون كثيرةٍ . ما عدا اذا المديّنون الاخيرون كانوا قد نُصحوا عن الرهن او الوثيقة السابقة . لانهُ حينيذٍ لا تحصل لهولاء اهانةٌ لانها لا تحصل لمن كان عارفًا ومرتضيًا * ثانيًا المديون يلتزم بان يردّ على المديّن كل المصاريف المفعولة لاجل حفظ الرهن ليلّا يتعطّل كما قيل في الكتاب الخامس والعشرين عن الرهن . ولا يمكنهُ ان

ان يسترجع الرهن ما لم يكن وفاء الدين بالتمام. كما قيل في الكتاب السادس عن استخلاص الرهن * ثالثًا لا يقدر ان يبيع الشي المجعول وثيقةً ما لم ينصح المُشترى عن الوثيقة لانهُ يغشّهُ بذلك. لان المُشترى يظن ان الشي خالصٌ من كل ثقل. وبما انهُ ملزومٌ ان يفي الدين منهُ فالشي يجتاز الى المُشترى مع ثقلهِ الجوهرى. والمُشترى لايكتسب حقًا اكثر من الحق الذى للبايع. ولان هذا لا يمتلك حقًا ناجيًا من الديون. بما ان الشي ملتزمٌ للديون *

* اجيب ثانيًا مع الراى العام ان المديّن يلتزم * اولًا بان يحتفظ على الرهن باجتهادٍ ويحرص بالّا يعدم او يتعطّل. وبخلاف ذلك لا نلتزم بالضرر الناتج من الزلة الثقيلة والخفيفة كما قيل في الكتاب الثالث عشر عن الرهن. ولكن لا عن الزهيدة لان العهد يُهب فايدةً للجهتين. ويقدر ايضًا ان يلزم الرهن او الوثيقة المقبولة لاخر. ولكن لا باكثر كميّة. كما قيل في الكتاب الاول عن الرهن. ولا يقدر ان يستعمل الشي المرهون بدون اذن المديون. والّا لكان فعلهُ كفعل سارقٍ. ما لم يستعملهُ لفايدة المديون. اى ليلّا يتعطّل لانهُ شيٌ اجنبيٌ قد اعطى للتحقيق لا للاستعمال. والحال انهُ ظلمٌ هو استعمال الشي الاجنبيّ بدون اذن صاحبهِ. فاذا المديون اعطى اذنًا باستعمالهِ فثمن هذا الاستعمال يجب ان يُحسب من الكميّة والّا لحصل الربا. لانهُ لاجل السماح بتاخير الوفاء يُوخذ شيٌ ما عدا الكميّة. بما ان استعمال الرهن هو شيٌ ذو ثمنٍ وكانهُ ثمرٌ يختص صاحبهُ * ثالثًا يلتزم بان يحسب الاثمار الناتجة عن الرهن.

او

او الوثيقة التى حصل عليها او تصرّف بها بعد اخراجه المصاريف والمفاعلة وما فضل فليردّهُ او فليسقطهُ من الكميّة. لان هذا الشى هو للمديون وتجب لهُ الثمار الناتجة عنهُ. لان الشى يثمر لصاحبه * رابعًا لا يقدران يبيع الرهن الّا اذا المديون لم يفِ فى الزمن المعيّن ولينبّههُ عن ذلك اولاً . واذا باعهُ باكثر من الدين فالزيادة يلتزم بان يردّها للمديون. اذ لاتوجد لهُ صفةٌ عادلةٌ لمسكها * خامسًا لا يقدران يعاهد المديون انهُ اذا لم يفِ فى الزمن المحدود فالرهن يكون للمديّن . بل يلتزم دايمًا بان يردّ الرهن بتمامه متى ترجّع لهُ دينهُ . بما ان هذه المعاهدة هى محرّمةٌ من النِاموسين . ففى الفصل السابع من الكتاب الاخير عن العهد والرهن قيل ۞ يلتزم حالاً متى يكون انوفى الدين بالتمام بان يردّ الرهن . لان صفة مسكه وحق اقتنايه يكونان حينيذٍ قد بطلا ۞ وفى الكتاب السادس قيل ۞ فباى نوعٍ يكون الرهن الخ *

* الراس الحادى عشر *

فى اللعب والمشارطات *

* السوال الاول فى ما هو اللعب وماذا يُطلب لكى يكون جايزًا *

* اجيب اولاً ان اللعب بالعموم هو قولٌ او فعلٌ ملذذٌ قد ترتب لشرح العقل. اما غايتهُ القريبة فهي ان الروح يطرب باللذة ليكون اكثر استعدادًا فى مقاصده ونياته الضرورية . بالنوع الذى به تتشدد قوى الجسد بواسطة النومّ . لان راحة النفس هى اللذة

كقول

كقول القديس توما فى الفصل الثانى من البحث الثامن والستين بعد المائة . ومن ثمّ فاللعب اذًا يمكن ان يكون محتشمًا نظير النوم اذا استُعمل بظروف واجبة لغاية لايقة . ويُنسب الى الفضيلة المدعوة من اريسطوتاليس لباقةً وهى من انواع القناعة. التى يُقاد بها الانسان وينعطف الى الصيغة الواجب ان يستعملها فى اللعب. ولكى ان اللعب يكون جايزًا بحسب الراى العام تُطلب هذه الشروط * اولًا بان نوع اللعب لا يكون محرّمًا من احد النواميس * ثانيًا بالّا يكون سببًا للخطاء ولا يصدر شكًا او ضررًا البتة * ثالثًا بان يُحفظ الحال الواجب اللايق وكل الظروف المقتضيها الاحتشام هكذا حتى يكون مناسبًا للشخص . ومساقبًا للزمان والمكان الخ * لان الخير عن علة تامة. والشر عن كل نقص. ولهذا السبب فقد حرّم مجمع سانونسه على الكنايسيين بالّا يلعبوا جهرًا بالطابة اوبغير لعوبات. لا سيّما مع العلمانيين لاجل عدم اللايقة * رابعًا بالّا يصير بتكاثر او بزيادة مما يقتضيه انشراح القوى الروحية لكى تصير فيما بعد قادرةً على تكميل افعالها الواجبة .لان الضرورة هى مقياس اللعب نظير الاكل والشرب. لان قليلًا من اللذة يكفى للحيوة نظير الافاوية. كما ان قليلًا من الملح يكفى للطعام. كقول اريسطوتاليس المورد من القديس توما فى الفصل الرابع من البحث السابق . وزد على ذلك ان اللعب الضرورى يُضاف الى الغاية الحميدة . لان الانسان ملزومٌ ان يفعل دايمًا لاجل الغاية الحميدة *

* اجيب ثانيًا ان اللعب اذا فُهم عن المشارطة فهو عهدٌ الذى

يتعاهد

يتعاهدان به اللاعبان فيما بينهما بان يُدفع للغالب ما قد عُهد فهذا هو جايزٌ من ناموس الطبيعة مع حفظ الشروط الواجبة. لانهُ كما انهُ جايزٌ لكل بان يُهب رزقهُ للغير مطلقاً. هكذا وان يعطيه تحت شرطٍ جايزٍ. مثلاً اذا الغالب داوم اللعب. اما الشروط الواجبة لمشارطة اللعب فهي * اولاً كل الشروط الضرورية لاجل اللعب المحتشم السابق ذكرها. لان هذا الشرط يتضمّن ويفترض اللعب التابع لهُ * ثانيًا بان الكمّية التي تُوضع لاجل اللعب تكون قليلةً حسب قوة ومقام كل واحدٍ. والّا تكون اكثر مما يحتاج اليه انشراح الروح والعقل. وبالا يضعف من قبل اللعب * ثالثًا بان الذين يلعبون يكون لهم تملكٌ مطلقٌ وتصرّفٌ تامٌ نحو الاشياء التي يضعونها. وتكون لهم غيرها كافيةٌ للقيام بعيالهم. ولوفاء ديونهم ولعمل الحسنة ولتكميل باقي وظايفهم واشغالهم * رابعًا بالّا يصير اللعب لاجل الربح خاصةً. لان غاية اللعب القريبة فهي انشراح الروح وتلذيذهُ ليصير قابلاً وقادرًا باستقامة على تكميل الوظايف الواجبة لمجده تعالى. بما ان الربح لا يمكن ان يُكون غايةً حميدةً * خامسًا بالّا يوجد غشٌ ولا اهانةٌ البتة * سادسًا بان يوجد التساوي الادبي للجميع نحو رجاء الربح وخطر الخسارة. لان هذا ما تُقتضيه عدالة هذه المشارطة. التي هي ثقيلةٌ على الجهتين. اذ بها يُشترى رجاءُ الربح وخطر الخسارة *

* السوال الثاني في ما هي اللعوبات المحرّمة *

* اجيب انها محرّمةٌ من الناموس الالهي الطبيعي اللعوبات التي

التي هي من ذاتها ردية وقبيحة وغير لايقة . او المهيجة نحو الامور الزنوية . اوالتي هي علة قريبة للخطاء . اوالتي تعطى للغير شكًا . ومن الناموس البشرى المدني والقانوني محرم على الجميع حتى العلمانيين ايضًا اقله بتواصل لعب القمار . كما قيل في الكتاب الاول والثاني من الناموس عن لعب النصيب . وفي قانون الرسل قيل ۞ اذا الاسقف اوالكاهن او الشماس اعتاد على لعب القمار اوالسكر فليُقطع او فليُحرم ايضًا . والرسايلي او القارى او المرتل ان فعل نظير هذه فليُقطع او فليعدم الشركة . وكذلك العلماني ايضًا ۞ وسبب التحريم هو سبب خطر الخطايا الكثيرة والاضرار الجسمية كالغضب والمخاصمات والمنازعات والتجديف والحلف وتضييع الزمان باطلًا واهمال الاشغال الواجبة وتبدرق الارزاق الخ * فلعب القمار هو الذي نتيجته تصدر اما بالخصوص اما غالبًا عن النصيب او عن الصدفة . وهذه فتصدر عن اللباقة كلعب الزار والورق وغيرها . فباسم النصيب او الصدفة يجب ان يُفهم ترتيب العناية الالهية خارجًا عن كل رجاء ووهم بشريّ . وهذا فيتعلق على ارادة الله وحده . ومن ثمّ . كما يتضح جليًا من القصاص الثقيل الموضوع . فيخطى خطاءً مميتًا مَن يتعوّد على لعب القمار . اى مَن يلعب كثيرًا بتواصل زمانًا مستطيلًا لاجل الربح فقط . لانه كما يقول القديس انطونينوس في الفصل الاول من الجزء الثاني ۞ ان لعب القمار هو خطاءٌ مميتٌ حسب راى رايموندوس . وهذا اظن انه حقيقيٌ متى الواحد لعب بانشغاف اى لم يتحرّك بالخصوص لاجل الانشراح . بل لكى يربح

باللعب

باللعب شيئًا معتبرًا . لان من يلعب شيئًا زهيدًا كما تعمل الاحداث باعتدال لاجل الانشراح . فلا يستبين انهُ يخطي خطاءً مميتًا ۞ بل انهُ عدا الناموس الطبيعي ايضًا فلعب القمار هو غالبًا خطاءٌ مميتٌ نظرًا الى ظروفٍ كثيرةٍ كما يعلّم توليتوس بعد القديس يوحنا فم الذهب. الذى فى موعظتهِ الخامسة عشر على رسايل مار بولس قال ۞ ان مداومة لعب القمار لا تستبين لكثيرين انها خطاءٌ واضحٌ ولكن من عادتها ان تورد على الحيوة شرورًا لا تحصى. لان مواظبة هذا اللعب تسبب غالبًا مخاصماتٍ وشرورًا وغضبًا وصراخًا وتجاديف وغير هذه اقبح منها لا تُعدّ ولا تحصى ۞ ولهذا فيخطيون خطاءً ثقيلًا الذين يكرون بيوتهم للعابيّ القمار لكى يلعبوا لانهم يعطونهم سببًا وسهولةً للخطاء الثقيل. لان هذا محرمٌ من الناموس السلطاني ولا يجب ان يُعطوا الحلّة ما لم يرتجعوا كما ينبّه القديس كرلس *

* السوال الثالث فى متى يحصل الخطاءُ الميت فى اللعب *

* اجيب مع الراى العام فى هذه الاحوال * اولًا اذا اللعب كان بذاتهِ غير جايزٍ وقبيحًا فى الغاية . او كان محرّمًا تحت ثقلٍ من الناموس الوضعى * ثانيًا اذا كان للاعب او للاخرين سببًا قريبًا للخطاء المميت كالتجديف والحلف والغشّ والمخاصمة والزناء الخ * ثالثًا اذا لاجل ذلك اُهملت امور الدرجة او الوظيفة . او حصل التغاضى فى الاعمال المامورة تحت ثقلٍ * رابعًا اذا وُضعت فى اللعب كميّةٌ زايدةٌ . حتى ان باقى الارزاق لا تعود تكفى للقيام بالعيلة . او لاعالة الاولاد . او لتجهيز البنات حسبما يليق بمقامه . او لوفاء الديون

الديون او لعمل الحسنات الخ * خامسًا اذا حصل للغير اهانةٌ او ضررٌ عظيمٌ بواسطة الغشّ او الاغتصاب او بالتحريض على اللعب الخ * سادسًا الانكباب على اللعب بعدم نظامٍ وترتيبٍ. لانهُ كما يقول القديس توما في الفصل التاسع من البحث الثامن والستين بعد المايه ۞ انهُ ليمكن ان يكون خطاءً هيّنًا لاجل زود الانكباب على اللعب. لان لذتهُ احيانًا تتفضل على اللذة بالله. متى الواحد لم يتجنب ممارسة اللعب المضادّ اما امر الملك. اما وصيّة الكنيسة ۞ واخيرًا من يلعب مع مَن لا يمكنهُ التصرف. لانهُ يروم بدون صفةٍ عادلةٍ الحصول على مالٍ اجنبيّ. وهذا فهو ظلمٌ واضحٌ وبذلك يساعد الغير على الظلم *

* السوال الرابع في اي احوالٍ يلتزم اللاعب بالردّ قبل كل حكمٍ *

* اجيب مع الراى العام ان الغالب يلتزم بالردّ * اولًا اذا المغلوب لم يكن لهُ تملك الشي. ولا التصرّف المطلق بهِ * ثانيًا اذا الغالب بواسطة الاغتصاب او بالغشّ او بالمسبات او باظهار عدم المعرفة جذب الغير الى اللعب. لانهُ اهانهُ بذلك وقدم لهُ سببًا للضرر ظلمًا. ولكن اذا المُغتَصب ربح فلا يلتزم بردّ الربح. لان اللعب من جهته يكون عادلًا. بما ان اهانة الاغتصاب تزيل كل تخالف نظرًا الى رجاء الربح. والمغلوب فقد طرح ذاتهُ طوعًا في هذا الخطر * ثالثًا اذا استعمل غشًّا ما ضدّ قوانين اللعب. مثلًا اذا وضع في الورق بعض علاماتٍ. او بغمزة الحاضرين. او انهُ عرف ذلك بمعارفةٍ

او

او انهُ بصناعةٍ ولباقةٍ قد رتبهُ لكي ياتيهِ الاحسن. فوقتيذٍ يلتزم بردّ ما قد ربحهُ. لانهُ قد حصل عليهِ بواسطه الاهانة. وما كان عتيدًا ان يربحهُ الاخر باستقامةٍ ايضًا. لان رجاءَ ربحٍ كهذا فهو ذو ثمنٍ وقد خسرهُ بواسطةِ الاهانة . اما قوانين اللعب فهي اما المرتبة عمومًا برضاء اللاعبين . اما المقبولة حسب عادة المكان . ولكن بعض مخاتلات او بالحرى خباثات التي تُستعمل بالعادة عمومًا وتُعرف انها مستعملةٌ فلا تُعتبر كانها ضدّ قوانين اللعب وليست بظالمةٍ . مثلًا اذا واحدٌ عرف بان معهُ ورقٌ جيدٌ فاظهر خوفًا لكي ان الاخر يتحرّض على تكثير الكمّية * رابعًا اذا الغالب كانت لهُ نيةٌ قبل اللعب بالّا يوفي او انهُ لم يكن لهُ سلطانٌ لنقل الشي الموضوع للعب. او لم يكن لهُ تصرّفٌ بشيءٍ. او انهُ كان في صناعة اللعب افقه جدًا من الاخر. لان الغلط وقتيذٍ يعطي سببًا للعهد . بما ان الاخر لم يشا ان يلعب الّا لانهُ ظنّ ان الامر بخلاف ذلك . لان هذه تكون ضدّ حق اللعب . الذي يقتضي بان توجد فيما بين اللاعبين مساوةٌ ادبيةٌ نظرًا الى رجاء الربح وخطر الخسارة . لان هذه المعاهدة هي مثقلةٌ للجهتين وليست هي وهبةً. ولم تترتب مجازاتٌ للافقه والاخبر . بل بها يُشترى رجاء الربح وخطر الخسارة. ومن ثمّ يجب ان يكون التساوي فيما بين الرجاء والخطر. وهذا فهو محققٌ . ولو ان زود الخبرة كان واضحًا للاخر. ما لم يستبين من الظروف جليًا ايهاب الربح طوعًا من جهة الاقل خبرةً . لانهُ كما انهُ لا يكفي لاستقامة البيع معرفة المُشتري عطل الشي . ولكن لرغبتهِ فقد اعطى ثمنًا زايدًا عن الواجب . لانهُ

بخلاف

بخلاف ذلك لما حصل عليه . ولا يستبين انه يروم ان يهب تلك الزيادة . هكذا في اللعب ايضًا . ما لم يعوّض عدم التساوي على غير جهة . ولكن متى كانت خبرة الواحد مجهولةً من الاثنين . فالربح يكون جايزًا. ولو كان للخبير. لان الاثنين حينيذ يضعان ذاتهما في خطر الخسارة . وكما ان الربح كان يمكن حصوله للغشيم هكذا وللخبير ايضًا . ومن ثمّ فالمعاهدة تكون صدفةً ومن الجهتين يحصل التساوي ولعمري ان اللاعبين يلعبون بهذه النية . وهي ان الربح يتحصّل متى لم يتضح لاحدى الجهتين عظم الزيادة * خامسًا حسب راى البعض ان الغالب اذا لعب بنية استرداد الوفاء. اى الذى لو يكون قد خسرهُ لكان وفاهُ. لانهُ حينيذ لم يكن لهُ حقٌ ليربح. وبذلك فقد خدعَ الاخر. الذى لم تكن لهُ ارادةٌ ليلعب الّا بفرضية رجاء الربح . فمع ذلك مَن يلعب بنية الوفاء فيقدر ان يغير نيتهُ بعد تمام اللعب. ويسترد الوفاء حتى وفي المحكمة ايضًا *

* السوال الخامس في هل ان مَن يربح في لعب القمار او في لعب محرّم يلتزم بردّ ما قد ربحهُ او مَن خسر ايلتزم بالوفاء *

* اعلم ان القول هنا هو عن الكميّة المعتبرة . لان مَن يخسر مقدارًا زهيدًا فيلتزم بوفايه . لان مشارطة اللعب هي عادلةٌ وتلزم طبيعيًا . ولا الشرايع الموجودة تحرّم وضع شيء زهيد في لعب يكون جايزًا بذاته . ومن ثمّ فالربح الزهيد المُوفى يمكن اقتنايه . ولا يُعطى حقٌ لاسترجاعه *

* اجيب اولًا انهُ حسب الراى العام اذا لم توجد في ذاك المكان شريعةٌ

شريعةٌ خصوصيةٌ تبطّل مشارطة اللعب. فالكمّية المعتبرة من الدراهم المربوحة بلعبٍ محرّمٍ او بلعب القمار يمكن اقتنايها ذمةً مع حفظ العدل من غير جهةٍ. الى ان يُطلب استرجاعها بحكم القاضي. لان مشارطة اللعب لها من قبل ناموس الطبيعة قوة نقل المُلك بواسطة رضى اللاعبين. ومن قبل الناموس الوضعي العام. او اقلهُ من العادة فليست باطلةً بذات الفعل. ولا اللاعبون يصيرون عاجزين عن نقل المُلك. ولا يلتزمون بالردّ. الاّ بعد حكم القاضي. ولا لان المشارطة على هذا النوع هي محرّمةٌ فمن ثمّ تكون باطلةً. لانهُ كقول الناموس في القاعدة السادسة عشر ۞ يُحرّم فعلُ اشياءَ كثيرة. التي متى فُعلت فتحصل على قوة الثبات ۞ كما يبان جليًا في الزيجة الصايرة بعد نذر العفة البسيط. وايضًا في المتاجرة التي هي محرّمةٌ على الكنايسيين *

* اجيب ثانيًا ان منْ لعب بالقمار وخسر كميةً من الدراهم معتبرةً. فحسب الناموس الطبيعي يلتزم بالوفاء. لان المعاهدة هي حقيقيةٌ وبها ينال الغالب حقًا على ما قد ربحهُ. ومن خسر فيوضح بلعبهِ انهُ مرتضىً بالوفاء ان غُلبَ. والاّ لكان لعبهُ بنيّةٍ مفسودةٍ ولذلك لا يمكنهُ ان يحصل على الربح. ولكن توجد محاورةٌ في هل ان اللاعب يلتزم ذمةً بوفاء الدينِ الحاصل من اللعب من قبل الناموس المدني او السلطاني. فالبعض ينكرون. لانهُ في الكتاب الاول عن لعب القمار يُعطى للمغلوب ولوارثيهِ ايضًا حقٌّ في المحكمة لاسترجاع ما قد وفاهُ. فالمغلوب اذًا يقدر شرعًا بان يسترجع الشي. وان كان

وفاهُ

وفاه فيقدر ان يطلبه حالًا. لان من تمنحه الشريعة حق الاسترجاع فتعفيه ايضًا من الوفاء. لانه كما قيل في القاعدة الحادية والسبعين من الناموس ۞ان من يُؤذن له بالفعل فبالحري يُؤذن له بالاخذ۞ ومن ثَمَّ فالشرايع الملوكية قد رتبت بان المغلوب لا يُقتسر على الوفاء بما انه يوجد التساوي في اقتناء مالي وقبول ما يُعطى لي. ولا هو ظلم انتخاب النوع الاسهل بدون المباحثة الباطلة. ولهذا قيل في الكتاب الثالث من الناموس عن المجازاه ۞ انه لا وجب هو بالّا نفي ما يخصّنا احرى مما ان نسترجع ما قد انوفي ۞ وغير هولاء يزعمون بان المديون يلتزم بالوفاء. ما لم يطلب من القاضي بان يحلّه من دينه* اولًا لان من يلعب. وحقًا يلعب. فيحصل اذًا على الالتزام مادام العهد الصادق موجودًا الى ان يبطل. وهكذا الغالب له حقٌ على الاستيفاء ما لم يعدمه بواسطة امر القاضي * ثانيًا كما ان من يلعب صدقًا ويخسر. لا يقدر ان يسترجع ما قد خسره قبل حكم القاضي. او بان ياخذه خفيًا. هكذا لا يمكنه ان يتقاعد عن الوفاء قبل حكم القاضي * ثالثًا ان الشرايع لا تمنح حقًا على استرجاع ما قد انوفي الّا في المحكمة. فاذًا حق الامتناع عن الوفاء لا يتحصّل الّا بحكم القاضي. واذ تقول الشرايع بانه لا يجب ان يُقتسر المغلوب على الوفاء اي من القاضي. وتفسّر بذلك انه لا يجب ان يُعطى سلطانٌ للغالب لكي يستوفي. وامرٌ محققٌ هو ان المغلوب يلتزم بالوفاء ان كان حلف بانه سيفي. لان الحلف عن فعل شيء جايز يجب حفظه لاجل الديانة واكرامًا لله * قلتُ بالناموس العام. لانه يمكن ان

عادة

عادة البلاد تكون بخلاف ذلك . او انه توجد شريعة خصوصية قد ابطلت الالزام الطبيعي فى وفاء الدين الحاصل باللعب. كما هو مقبول فى فرنسا امر الملك لويس الثالث عشر عن هذا الامر. والاصح انه فى كذا اشياء يجب اتباع العادة المقبولة. لا الشرايع المبطلة *

* السوال السادس فى ما هي المشارطة وما الذى يطلب لعدالتها *

* اجيب ان المشارطة هى عهد يتعاهد به اثنان او اكثر. الذين اذ يتعالجون عن حقيقة شىء او حدوثه. فيوعدون بعضهم بعضا بشىء يكون لمن يحرز الحقيقة. ولكى يكون هذا العهد عادلا فيجب * اولا بان الشى المتعاطى عنه يفهم من الاثنين بمعنى واحد . والا لكان عهد المشارطة باطلا . بما ان المتشارطين لا يتفقان على الشى نفسه ان فهماه على نوع مختلف * ثانيا بان الشى المتعاطى عنه يكون مجهولا عند المتشارطين . والا لما حصل التساوى فى الرجاء والخطر. الذى يطلب لعدالة المشارطة . لان المشارطة هي عهد مثقل. به يشترى رجاء الربح وخطر الخسارة. ومن ثم اذا واحد كان متحققا صدق حدوث الشى. وربح شيا بالمشارطة. فيلتزم برده. ولو انه نصح الاخر عن حقيقة حدوثه. الذى مع كل ذلك اراد المشارطة. لان هذا لم يشا ان يهب او ان يقاصر ذاته . بل بان يشارط . وبذلك يتضح بان الشى كان دايما غير معروف بل ومجهولا من الاخر. ولهذا فكان يبحث ايضا باجتهاد عن الحقيقة . وبما ان فى المشارطة يباع ويبتاع رجاء الربح وخطر الخسارة كانه ثمن البضاعة . فان لم يكن من ثم خطر الخسارة فلا شى يباع ولا يبتاع . ولهذا فالعهد يكون باطلا

باطلاً نظير ما يكون باطلاً ابتياع جوهرة كاذبة بدل صادقة . ولو ان المبتاع قد نُصح بانها زغلٌ. ولكنه لم يصدّق كقول ديلوكو *

* الراس الثاني عشر *

في الوصية الاخيرة *

* السوال الاول فيما هي الوصية *

* اجيب ان الوصية هي ترتيبٌ شرعيٌ عن الاشياء التي يروم الواحد بان يصير بعد موته مع تعيين الوارث او الوصي بالعموم . وهذه فتقسم الى احتفالية . التي بها تُحفظ كل الاحتفالات المعيّنة من الناموس. والى انعامية. التي تصحّ ولو لم تُحفظ كل تلك الاحتفالات. فمثل هذه هي وصيّة الجنود . والاحتفالية فتُقسم ايضاً الى مكتوبة او مختومة . التي تصير بالكتابة امام شهود تُطلب . والى اسميّة او مفتوحة. التي تتم باللفظ فقط امام شهود تُطلب . ولو انها كُتبت فيما بعد . فعن الاحتفالات المطلوبة من الناموس في الوصيّة يجب استعمال شرايع الامكنة وعاداتها . وحسب الناموس السلطاني فتُطلب هذه لاجل الوصيّة المكتوبة * اولاً بان الوارث يتعيّن بالفاظ واضحة صريحة . وان يُكتب اسمهُ بيد الموصي . وان كانت قد كُتبت من غيره فليمضها الموصيّ ايضاً. ثمّ يطويها ويريها للشهود قايلاً ان بها توجد ارادتهُ الاخيرة * ثانياً تُطلب سبعة شهود ذكورة احرار كاملي السنّ قابلين . اي بالّا يكونوا مستثنايين من الناموس كالورثة واولاد العيلة والشرسين والمحكوم عليهم لاجل ذنب الخ * ثالثاً بان كلاً من الشهود يكتب اسمهُ بيده ويرسمهُ بختمه * رابعاً واخيراً

ان

ان يتم كل هذا فى زمان واوان ومكان واحد نفسه. وباستشهاد واحد بعينه. كقول الناموس فى الكتاب الحادى والعشرين عن الوصيّة. اما عن الاسميّة فيُطلب فقط بان الموصىّ يوضح نيّته الاخيرة بصوت صريح يمكن ان يُسمع. معيّنًا الوارث والميراث امام سبعة شهود ذكوره احرار كاملىّ السنّ مدعوين لهذا الامر *

* السوال الثانى فى هل ان الوصيّة العادمة الاحتفالات المطلوبة من الناموس المدنى هى صحيحةٌ ذمةً *

* اجيب انهُ نحو هذا توجد رايات كثيرةٌ * فالاول يقول بان وصيةً كذا فهى باطلةٌ فى المحكمتين حتى ان الوارث او الموهوب لهُ بواسطتها يلتزم قبل حكم القاضى بان يردّ لوارثىّ الميت بدون وصيّة * والثانى يزعم بانها تجوز ذمةً وان ورثة الميت بدون وصية لا يجوز لهم استخلاص الوراثة او الموهبة. وان حُكم لهم بذلك من القاضى فيلتزمون بالردّ. ان اتضحت لهم نيّة الموصىّ * والثالث المتوسط فيما بينهما يعلّم ان هذه الوصيّة لا تصدر الزامًا مدنيًا. بل طبيعيًا فقط وادنى ايضًا. الذى تمكن ازالتهُ بواسطة القاضى. ومن ثمّ فلا تكون باطلةً بالكلية فى منبر الذمة. ولكنها تصحّ على هذا النحو وهو ان الوراثة. او الموهبة يمكن امتلاكها ذمةً الى ان يُحكم بها من القاضى لورثة الميت بدون وصيّة. ولا تكون ايضًا ضعيفةً بالكلية. لان بعد حكم القاضى فالمتروكات يجب ان تترجع بها لورثة الميت بدون وصية. كقول سنكيس ولايمان واخرين القايلين بانهُ على هذا المنوال يمكن موافقة الشرايع المتضادّة نوعًا

ولهذا

ولهذا فالشرايع القايلة ان الوصيّة العادمة الاحتفالات يجب ان تُعد فاسدةً وكانها لاشي . اى كقولهم بحكم القاضى . الذى لنقص الاحتفالات يثلم فاعليتها . ولكن انا اوافق الذين يعلّمون انهُ فى امركذا يجب اتباع عادات الاماكن واستعمال المحاكم وحفظ ما يحتم به القاضى العادل بعد اطّلاعه على الحقيقة . فهذا نفسهُ يجب حفظهُ فى المحكمتين حيث المحكمة الخارجة لم تقضى بالقصاص على الشى الذى يطلب راى القاضى. ومن ثمّ فاذا القاضى . مع معرفته جيدًا نيّة الموصّى. ابطل الوصيّة لنقص الاحتفالات وحكم بالوراثة والاوقاف العالمية لوارث الميت بدون وصية . فتجب لهُ ذمةٌ قبل الحكم ايضًا . لانهُ كما ان الافراد يمكنهم ان يضعوا فى عهودهم بعض شروطٍ . التى متى اهملت لا يريدون بان العهد يكون ثابتًا . هكذا الملك او المشيخة الخاضعة لها اشخاص وارزاق الرعية نظرًا الى خير الجمهور فلرفع المخاتلات والغشّ ولكثرة الحرص فى الوصية . يمكنها ان تصيّر رضى المتعاهدين والموصّيين بدون بعض احتفالات يكون باطلًا بالكلية . فان كان قد عملت ذلك فيتضح من الفاظ الشريعة او من العادة او من استعمال المحاكم . التى هى مفسرة الشرايع * اعلم ان الموصّى يلتزم بان يرتب للورثة الحقيقيين الجزء الشرعى وان لم يوجدوا هولاء فلمن يخلفهم. ما لم توجد علّةٌ شرعيةٌ تعدمهم الوراثة. ومن ثمّ فهولاء يدعون ورثةً ضروريين *

* السوال الثالث فى الذين لا يمكنهم ان يوصّوا *

* اجيب اولاً هم العادمىّ المعقولية كالاطفال والمجانين دايمًا *

ثانيًا ابن العيلة . ولكنهُ اذا كان يافعًا فيقدر ان يوصّى بارزاق الجندية والمشابهة الجندية لاجل اىّ علةٍ كانت. وبالارزاق المتاتية لاجل عللٍ صالحةٍ . ولكن باجازة الاب كقول الناموس فى الراس الرابع عن المقابر * ثالثًا العبد * رابعًا الرهبان الناذرون احتفاليًا * خامسًا المبدرقون بعد منعهم عن التصرف * سادسًا الذين فعلوا ما يكون متحدًا معهُ من قبل الناموس قصاصٌ كذا والمحكوم عليهم بالموت * سابعًا الاكليريكيون من ارزاق الكنيسة . كما فى الراس التاسع عن الوصيّة . وفى مواضع كثيرةٍ توجد العادة بالضدّ . ولكنهم يلتزمون دايمًا بان يصرفوها فى امورٍ صالحةٍ. لانهم حسب الراى العام يلتزمون من قبل الناموس الالهي الطبيعى بان يصرفوا هذه الارزاق فى مدة حياتهم كلها على هذا المنوال. ومن ثمّ فلا توجد عادةٌ البتة ولا سلطانٌ بشرىٌ يمكنهُ ان يعذرهم او يحلّهم اصلًا *

* السوال الرابع فى ما هو الكُتَيّب *

* اجيب انهُ كتابةٌ تتضمن ترتيب الارادة الاخيرة نحو ما يريد الواحد صيرورتهُ بعد موتهِ خارجًا عن تعيين الوارث او الموقوف لهم بالعموم . يُستعمل لتعيين الاوقاف والامانات او لتفسير او لتغيير شىءٍ ما من كتاب الوصية . فلصحتهِ تكفى خمسة شهودٍ ولو لم يُسالوا . ولا يُطلب بان الموصىّ يمضيه بخط يدهِ *

* السوال الخامس فى ما هى الاشياء الواجب تعيينها فيما يخصّ الاوقاف *

* اجيب هذه التابعة * اولًا ان الوقف هو ترتيب الارادة الاخيرة

به

به الموصى يترك لواحد موهبة خصوصية ماخوذة من الوراثة بالفاظ صريحة . وتفهم ايضًا عن الموهبة المتروكة على هذا المنوال * ثانيًا يجب ان توفى الاوقاف شرعًا بعد تسليم الوراثة حالًا وحينئذ الموقوف له يحصل على التملك . ولهذا اذا الوصى تهاون فى وفاها فيلتزم بالضرر الناتج من ذلك . لانه اخطى ضد وظيفته لضرر الغير. لان الوصى يقام لكى يكمّل كل ما اراد الموصى فعله . ومن يخطى ضد وظيفته فى شى يول الى فايدة الغير. فيخطى ضد العدل . واذا لم يكن احد معينًا وصيًا . فيلتزم الوارث . لانه بقبوله الوراثة قد الزم ذاته مضمرًا بتمام كل الاثقال التى تلازمها * ثالثًا الوقف يجتاز الى وارثى الموقوف له * رابعًا الوقف الصاير تحت شرط يلزم بحفظ ذاك الشرط . اذا كان الشرط ايلًا لفايدة ثالث اولنفع الموصى . لان الموصى يظن حينئذ انه اراد ان يلزم بهذا . و بالعكس ان كان الشرط لفايدة الموقوف له فقط . اذ لا يظن بان الالزام قد صدر ما لم يظهر من غير جهة بان الموصى وقتيذ قد فسر سبب الوقفية فقط * ثم اذا الموصى اراد ان يلزم بتمام الشرط . فاحيانًا لا كانه يلزم بانه اذا لم يتم الشرط فيجب ان الوقف يترجع ويرد . بل ان الموقف له يخطى ضد العدل اذا لم يشا ان يحفظه . واحيانًا يروم بانه اذا لم يحفظ الشرط . فليرجع الشى الموقوف اما مع اثماره المقبولة . اما بدونها . وهذه جميعها فتتعلق بنية الموصى . التى يقدر كل ذى فطنة ان يفهمها من الفاظه ومن غير علامات وظروف اخر . واذا الوقفية جعلت لكنيسة او لافعال صالحة تحت شرط ملزم . فالموصى ما لم

يصرح

يصّرح ذلك على نوع اخر. والاّ لما استبان بانهُ اراد بان الوقف يترجّع اذا لم يتم الشرط. كما قيل فى الناموس فى الراس عن الحق والشرط * خامسًا اذا الوقف صار لاجل عمل صالح. الذى لم يمكن استعمالهُ لاجله. فيلتزم الوارث حينيذ بان يستعملهُ لكمال فعل صالح اخر حسب امر الاسقف. لانهُ يستبين وقتين ان الميت فى حالةٍ كذا اراد بانهُ يُستعمل لكمال فعل صالح اخر غير ذلك بما ان هذا على السوى مقبولٌ عند الله ومفيدٌ لنفس الميت. والاسقف كانهُ مفسّرٌ لنيّة الميت فلهُ سلطانٌ بان يعيّن الاوقاف لاجل افعال اخر صالحة. كما قيل فى الراس الثالث والسابع عن الوصيّة. اما الوقف الصاير لاجل دعوة عالمية فاذا لم يتم الشرط فيرجع الى الوارث * سادسًا ولو ان الوصيّة لاجل دعوة عالمية ربما تكون باطلةً فى المحكمتين لنقص الاحتفالات. ولكن الاوقاف الكنايسية الموجودة بها فتكون ثابتةً صحيحةً. ويلتزم وارث الميت بدون وصيّة بان يوفيها حالاً. اذا اتضح بان هذه هي ارادة الميت. كما فى الراس الحادى عشر عن الوصيّة * اولاً لان هذه الاوقاف الصالحة هى غالبًا مفيدةٌ ونافعةٌ لخلاص الموصّى بل وضروريةٌ ايضًا. وغالبًا تكون كانها وفاءٌ واجب شرعًا ومعيّنٌ من معلم الاعتراف * ثانيًا لانهُ حسب الشرايع السلطانية يجب وفاء الاوقاف العالمية ايضًا الصايرة بدون الاحتفالات المطلوبة. اذا اتضح ان هذه هى نيّة الموصّى. كما فى الراس الرابع عن الوصية. وفى فرنسا حسب راى جمهور معلمّى فرنسا وبالناموس الاعتيادى يلتزم الوارث ذمةً بوفاء الاوقاف التى لاجل الافعال

الصالحة

الصالحة . ولو ان الاحتفالات المعيّنة لم توجد لا بها ولا في الوصيّة وبالعكس اذا كانت لاشياء عالمية . ومن ثمّ اذا اتضحت للوارث ارادة الموصّى بان يتوزّع شيٌ ما على اعمال صالحة . ولو ان اثبات هذا لا تمكن صيرورتهُ في المحكمة الخارجة. فمع ذلك يلتزم ذمةً بوفايه. لانهُ حينيذ لا يلزم تثبيتٌ متى اتضح الحق *

* السوال السادس في ما هو اعطاءُ الامانة *

* اجيب انهُ ترتيبُ الارادة الاخيرة . التي بها الموصى يسلّم لامانة الوارث بان يدفع لاخر شيًا ما . وهي على نوعين الواحدة عامةٌ التي بها يُوصَى بان يُدفع الميراث كلهُ لاخر. ولكن الناموس السلطاني يمنح الامين ربع الميراث ليلّا يكون تعبهُ سُدًا في توزيعه الميراث *

* السوال السابع في هل هو جايزٌ في محكمة الذمة بان تُعطى الامانة لفايدة مَن لا يجب حسب الشرايع ان يُقام وارثًا او موقوفًا لهُ *

* اجيب اولًا ان الموصّى يخطى خطاءً مميتًا اذ يرتب على هذا الحال . وايضًا الذى يُعد بتتميم هذا الترتيب . لانهُ يخالف الشريعة العادلة المحرّمة في الغاية امرًا كذا. ومن ثمّ قال القديس ايرونيموس في رسالته الى نابوتسيانوس ۞ اننا نخالف الشرايع في تسليم الامانة *

* اجيب ثانيًا ان مَن يقبل الامانة ولو سرًّا بان يدفع الميراث او الوقفية او الموهبة لشخص يكون ممنوعًا من الشرايع بالّا يصير وارثًا . مثلًا كالابن الاجنبي . او لامراة الميت حتى انهُ لم يتسلّم الّا

نحت

تحت هذا الشرط الموضَح لهُ. فلا يجوز لهُ البتة بان يكمّل هذه الامانة. بل يلتزم بان يردّ ما قد تسلّمهُ لورثة الميت بدون وصيةٍ الشرعين * اولًا لانهُ وقتيذٍ يفعل ضدّ نيّة الشريعة وغايتها . بل وضدّ الشريعة ذاتها المحرّمة على نوع البساطة بان الوراثة او الوقفية او الموهبة التى تصير بغش او بمحارفةٍ لا يجب ان تُدفع لاشخاص كذا. اذ من المحقق ان منُ يزلّ ضدّ الشريعة مع فهمهِ الفاظها فيضع ارادتهُ ضدّ الشريعة . كما فى القاعدة الثامنة والثمانين من الناموس . ومتى الشى تحرّم على الواحد بطريقةٍ ما . فلا يجب ان يُدفع لهُ على غيرها . كما فى القاعدة الرابعة والثمانين . ومن ثمّ فالتى تصير ضدّ الناموس يجب ان تُعتبر كانها لا شى . كما فى القاعدة الرابعة والستين. والشرايع العادلة تلزم ذمةً * ثانيًا ان امانةً كذا هي مخاتلةٌ للشريعة . وتثلم فاعليتها ايضًا ان جازت او صحت. والشرايع لا تقدر ان تعضد غشّ او مخاتلة احد كقول المجمع اللترانى العام الرابع فى الراس السادس والاربعين. وبما ان الشخص الذى يُقطع من الشريعة عن قبول الميراث او الوقفية · فانهُ يقبل الرزق من الموصىّ الاصلى بواسطة اخر كانه حجةٌ شرعيةٌ . مع ان الشريعة تحرّم هذا الامر بقطعها شخصًا كذا عن قبول ارزاق الميت كقول ازور وغيرهِ القايل انهُ لراىٌ عامٌ. ومن ثمّ فان هذه الامانة يجب ان تُعتبر كانها لم تكن قد فُعلت. والنتيجة ان ارزاق الميت المقبولة بواسطتها تجب لورثة الميت بدون وصيّة الشرعيين . لان منُ ياخذ شيًا الواجب ان يُدفع لاخر فلا يقدر ان يقتنيهِ قطعًا . لانهُ لم يكن وهب لهُ حقًا ولا قدرة لهُ بان يدفعهُ لمنُ

لمن هم بواسطة الشريعة عاجزون عن قبوله . ومن ثمّ فيعلّم كوفاروفيوس مع ازور القايل انهُ لرايٍ عامٍ . بان الابن الاجنبى الذى قبل رزق ابيه بواسطة الامانة او على غير نوع . فيلتزم بان يردّهُ قبل كل حكم للورثة الشرعيين المتخلفين او المعينين فى الوصيّة من الميت بدون وصية . لانهُ عاجزٌ من قبل الشريعة عن قبول هذه الخيرات . ثمّ انهُ فى فرنسا وربما فى مواضع كثيرة ايضًا . ولو ان الامانة بواسطة الناموس الاعتيادى لها قوة الشريعة وتلزم ذمةً . فمع ذلك فهى باطلةٌ ومرذولةٌ ولا تمنح حقًا البتة *

تمت المقالة العاشرة فى العهود وهى تمام المجلد الثالث وتتلوها المقالة الحادية عشر فى الاسرار على وجه العموم ❁

* ثمّ يقول العبد الذليل الاثيم المستغيث بعون ربه العميم . القس يوسف عجلونى الشفاعمرىّ نسبًا . والكثوليكىّ مذهبًا الراهب الباسيلىّ من مجمع مارى يوحنا الصابغ الملقب بالشوير تلميذ مدرسة مار اثاناسيوس الرسولى . وريس كنيسة الكلية القداسة والدة الله المدعوة سيدة السفينة الدياكونية فى رومية العظمى . وترجمان مجمع انتشار الايمان المقدس . اننى اذ قد انهيت تفسير وطبع الثلثة مجلدات المحتوية على عشرة مقالات . من كتب لاهوت الذمة . المولفة من اللاهوتى النبيل الفاضل . والفيلسوف الجليل الكامل . العالم العامل . الانبا بولس انطونين الايسوعى متعهُ الله بفسيح ذروة مجده . واشركنا بثواب اتعابه وجدّه . المتضمنة ليس على ما هو ضرورىٌ للكاهن فقط . حيث يجد مصرّحًا

بالتفصيل كل ما ينبغي لكمال واجبات درجته . ويقتضيه تمام لوازم وظيفته . بل وما يجب على كل مسيحيّ ابتغاءُ معرفته * فاولًا تعتلن له الارادة والاختيار . وفي ايّ شيء يقوم جوهرها . وما هي الحرّية من الاغتصاب . وما هو موضوع الارادة . وجودة الفعل من رداوته . ومن اين يقتبس جودتهُ وشرّهُ . وماذا يُطلب لجودته . وهل يتخذ جودتهُ من الغاية والظروف الخارجة . وهل ان فعل الارادة نفسهُ يمكن ان يكون جيدًا ورديًا معًا . وهل توجد افعالٌ مجرّدةٌ في مفرد الانسان * ثانيًا يتضح له الضمير المستقيم من المضلّ . والحقيقي من المشلك والمستجس والايمن من الامين * ثالثًا تتلخص له الشريعة الالهية من البشرية . والطبيعية من الوضيعية . والقصاصية من الاغتصابية . والانعام من العادة . وكيف يلزم حفظها والاحادة عن مخالفتها . وما هو تفسيرها وحلّها وابطالها وتلاشيها * رابعًا كيف يمكنهُ بسهولةٍ ان يميز الخطية المميتة من العرضية . والوضعية من الاهمالية . وخطية الجهل والضعف من خطية الخبث والعادة . وما هي الباطنة العارية من كل فعلٍ واشارةٍ وعلامةٍ خارجةٍ . ثمّ والخطايا الروسية كل واحدةٍ بمفردها * خامسًا يستبين له الايمان ووجوب الاعتراف به ظاهرًا . وما هي الخطايا المضادّة له . وهل يجوز الاشتراك في الالهيات مع الاراطقة والمشاقين . وما هو الرجاءُ وذاتياته . وما هي وصية المحبة وجوهرها وكيف يجب ان تكون نحو الله ونحو القريب . وما هو نظامها وترتيبها . وما هي الخطايا التي تناقضها * سادسًا يفهم جيدًا ما

هي

هي الديانة والعبادة الحقيقية . والصلوة النصوحة . وكيف يجب ان توفى النذورات . ويحفظ القَسَم مع الاعياد المامورة. واي رذايل وخطايا تضادّ الديانة . وما هي التحفّظات الباطلة * سابعًا يفقه جيدًا ما هي الفضايل الادبية. اعني الفطنة. والشجاعة. والقناعة. ثمّ الرذايل التي تضادّها. وكيف يجب ان تحفظ الصيامات الكنايسية وما يتلوها * ثامنًا يفهم بالتفصيل الزامات الاكليريكيين. والرهبان . والمزوجين . والاباء والبنين . والروساء والمروسين . وفي ماذا يلتزم القاضي. والمشتكي. والشاهد. والمذنب. والمحامي. والكاتب. والطبيب. والجرايحي. والصندلاني. والفلاح . والصنايعي* تاسعًا يعرف الحق من الباطل . والعدل من الظلم . وما هو التملك والاستحلال . والاستثمار والقنية . واي شيء هي الاهانة والضرر في الروحيات والجسديات . وضرورة الردّ والتعويض * عاشرًا واخيرًا يفهم جليًا ما هو العهد واقسامهُ وفاعليتهُ . والرضى المطلوب لصحته . ومن يمكنهم المعاهدة . وما هو الوعد والموهبة . والقرضة والرباء . والرهن والوداعة . والبيع والابتياع . والاكراء والاستكراء. والفايدة والاجار. والضمنات والشركة. والصرف والكفالة. والضمانة والمشارطة . ثمّ الوصية الاخيرة * فهذه جميعها نعم انها باولى نوع تخصّ الكاهن الذي يلتزم ذمةً بانهُ يعرفها جيدًا ويتفهما بليغًا ليعلم بالتمام واجبات وظيفته. وعمل ما ينبغي لهُ من لوازم درجته, بل وتخصّ ايضًا كل مسيحيّ ورع تقيّ يكون طالبًا خلاص نفسه, وساعيًا في مناهج السُبل المنقذة من التشبكات العالمية. والمقيدة

الى طرق الحيوة الابدية . وجنان السعادة السرمدية . لانهُ كيف يقدر من يكون متشبكًا فى امور العالم الباطلة الزايلة . ومنكبًا على اكتساب خيراته الواهية الفانية . ان ينتبه بسهولة على بطلان هذه الاشياء الزمنية . ويفتكر فيما يوول الى ربح الامور الابدية . بدون قايد يقودهُ . وقانون كقسطاس يحوزهُ للاصانة من الطغيان والزلل. والضلال والخطل فى تثقيف وتهذيب حياته. ونظام تصرفاته . وثبات معاهداته . وصدق معاطاته . وحسن موافقاته . وتتميم مقاولاته . بما لم يعرف ما قد حددتهُ المجامع المقدسة من الشرايع والقوانين . ورتبتهُ الاباء القديسون وايدوهُ باوضح البراهين واثبتتهُ الكنيسة الجامعة المقدسة الرسولية لخلاص انفس المومنين. فدونكهُ اذاً ايها الكاهن النبيل كقانون يبعدك من كل خداع. وغلط. وضلال وشطط فى كال واجبات درجتك وتمام لوازم وظيفتك. وعليك به ايها المومن الحبيب بمنزلة مقياس لتنظم بحسبه ساير افكارك واقوالك وافعالك وهنداس لتهذيب جميع اشواقك وعواطفك واميالك . لماحوى من شرح مجموع القواعد الدينية . وتفسير النواميس الطبيعية الالهية . وتلخيص الفضايل الادبية الكلية الضرورة للسيرة الصالحة المسيحية . ولكن لمعرفتى بان هذه الكتب الشريفة والمفيدة جدًا هى عتيدةٌ ان تُقتنى ليس من الكهنة المعلمين فقط . بل ومن البسيطين والعلمانيين ايضًا . فمن ثمَّ لم انتزح البتة عن طريقة المعلمين المسيحيين الشرقيين . الذين ولو انهم كانوا متفقهين جدًا وجزيلى الخبرة فى معرفة اللغة العربية . فمع ذلك لم يستعملوا

فى

فى مصنفاتهم وتاليفاتهم العلميّة والروحيّة الالفاظ الغويصة البعيدة عن الفهم ذات المعانى المشتبهة والمضامين الملتبسة. بل الالفاظ العارية عن التشبكات الوهمية. والمجرّدة من الخرافات الاميّة. اعنى الالفاظ الدارجة فيما بين المومنين فى مدارسهم. والمستعملة من المسيحيين فى كنايسهم . وذلك لان نيّتهم لم تكن للتمويه بل للتفقيه . ولهذا فوضعت جدّى وجهدى بان احدو حذوهم والّا اضع كلامًا والفاظًا ذات معان متلوّنة وتاويلات مختلفة. اما وضعى الحركات فهو للتفهيم لا للتعليم . وقد حرصت الحرص الكلى بان يكون الطبع خاليًا من الغلط. ولكن بما ان الطباعين هم غريبون عن اللغة العربية. فان وجدت شيًا فاصلحهُ اصلح الله اعمالك. وسهّل خطواتك . وقوم مسالكك . بما ان الكمال هو لله وحده. فمارس اذًا تلاوته بشوق وانصباب. واتخذه كمنبّه ضروريّ لصونك من الضلالة والانخداع . فيما تلتزم بفعله . والتصرّف به من الامور العالمية فى برهت حياتك هذه الوجيزة الفانية . ويقتضيه خلاص نفسك الوحيدة . ويطلبهُ شرف غايتك الفريدة. وبعد اطول الاعمار نحظى واياك بذاك الحمل الذبيح على جبل الابكار. صحبة ذاك الجمّ الغفير من الابرار. فى الاخدار السماوية. والفُسَح الفردوسيّة . بمَن علينا بذلك عزّ وجلّ بشفاعة مَن لامزيد على شفاعتها . الام العذرا الطاهرة النقية . المعصومة من كل وصمة اصلية وفعلية . بما انه قديرٌ وعلى كل شىء جديرٌ. غير انى ارجو ممن يطالع فيه. ويستفيد من معانيه . ويلتقط بعض الدرر واللالى المودوعة فيه . بالّا ينسانى

من

من الصلوة والدعاء . ليمدّنى جلّ جلالهُ. وتمجدت اسماوهُ بفيض غزارة رحمته . ومِلو سوابغ نعمته. لكى اتمم تفسير وطبع باقى المجلدات الآخر لمجده تعالى . ونفع جميع المسيحيين الشرقيين الكثوليكيين وفايدتهم العمومية . وكذلك مساعدى بالمناظرة على طبعه القس انطونيوس يونان المحترم. الراهب الانطونيانى الحلبى اللبنانى. ريس دير القديس انطونيوس الكبير فى روميه العظمى . ونايب عام رهبنته امام الكرسى الرسولى . اسالهُ تعالى ان يجود علىّ بهذه المُنية . وينيلنى هذه البُغية بان اتمم ما قد ابتداتهُ . وان يمنّ عليك ايضًا فى حال قراته بنعمة فعّالة تصيّرك مثمرًا الثمار المقصودة بتفسيره وطبعه . الثمار اللذيذة الشهية المطلوبة من الاكار السماوى . والّا تكون جفنةً جافّةً اوتينةً عادمة الثمر. بل ذا حرص وجد وجهد ساعيًا فى ربح الخيرات الروحية . وغصنًا متحدًا بتلك الكرمة الحقانية . مثمرًا الثمار الخلاصية . التى تصل بواسطتها الى الاخدار السماوية . حتى اذا ما اتيتَ بهذه الثمار النافعة المفيدة . فيكون للمفسّر تضاعف الثواب الجسيم . ولك شركة الحظ الوسيم بنعمة ربنا ومخلصنا يسوع المسيح الذى لهُ المجد الى ابد الدهور امين ۞

<36608394580014